دراسات

في علم الكلام

منزلة السنة في الفكر الاعتزالي



حسن أحمد الخطاف





الأستاذ الدكتور حسن أحمد الخطاف

أستاذ العقيدة والمنطق في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر

----

* ماجستير ودكتوراه في العقيدة من جامعة الزيتونة في تونس

* ماجستير في اللغة العربية وبلاغتها من جامعة دجلة في تركيا

* عضو هيئة تدريس في جامعتي حلب ودمشق (2004-2012)

* عميد مساعد في كلية الشريعة بجامعة حلب لشؤون الإدارة والطلاب (2010-2012)

* درَّس في كلية العلوم الإسلامية بجامعة آرتقلو في مدينة ماردين التركية (2014-2019)

* مارس الإشراف على رسائل الماجستير والدكتوراه وناقش العديد منها، وساهم في الترقيات العلمية

* له الكثير من البحوث العلمية المحكمة، وقدَّم أوراقًا في مؤتمرات دولية.

هذا الكتاب

تمثِّل مضامين هذا الكتاب عُصارة المصاحبة للمدونة الاعتزالية لمدة سنوات، وأبرز مضامينه تحديد مفهوم العقل الاعتزالي ومكوِّناته، وصلته بالسنة النبوية قبولًا وردًّا وتأويلًا.

ولعل ميزة هذه الدِّراسة أنَّها انطلقت من المدوّنة الاعتزالية القليلة أو ما يُمثِّلها كالفكر الزيدي، أو ما تقبله أصولهم بعيدًا عن الصِّراع المذهبي.

وسيجد القارئ الفاضل أنَّ مذهبي السُّني لم يكن عثرةً أمام قلمي فِيما سطَّره عن المعتزلة، فقد راقبتُ الله فيما خطه بَناني ومال إليه جَناني.

وأخيرًا ليس من مقاصد هذه الدِّراسة إعادة الجدل الكلامي، أو الانتصار لمذهبٍ، وإنما هو الرَّصد لواقعٍ تاريخيٍ يمثِّل جزءًا من تراثنا الذي نفتخر به.










منزلة السنة في الفكر الاعتزالي



مَنزلة السُّنة في الفكر الاعتزالي

الأستاذ الدكتور

حسن أحمد الخطاف

شرفات للنشر والدراسات، الطبعة الأولى، تركيا، 1442هـ/ 2022م

عدد الصفحات: 496 القياس: 16 x 24

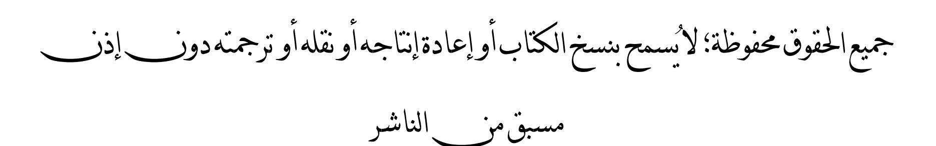
ISBN: **978-605-73832-2-8**

رقم تسلسل الطبعة : 170

: شرفات للنشر والدّراسات

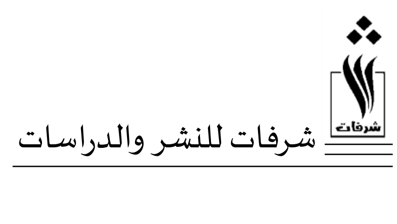
shurufat@yahoo.com :

shurufat.net :



مَنزِلَةُ السُّنَّةِ فِي الفِكرِ الاعتِزَالِي

الأُستاذُ الدُّكتُور
حسن أحمد الخطّاف



شرفات للنشر والدراسات

أساس الدِّراسة أطروحة قُدِّمت بجامعة الزيتونة في تونس سنة 1424هـ/2004م، وتمَّ استنادًا إليها الحصول على شهادة الدكتوراه في العلوم الإسلامية(عقيدة إسلامية) ونالت درجة مُشرِّف جدا.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

مدخل البحث

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلي آله وأصحابه أجمعين، نحمد الله الذي منَّ علينا بنعمٍ كثيرة وعلى رأسها الإسلام، المتمثل بكتاب الله تعالى وسنة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، وقد لقي هذان المصدران اهتماما من المسلمين، باعتبارهما مَصْدرا للتشريع والمعرفة والأخلاق.

وقد تكونت في التاريخ الإسلامي مذاهب قامت على هذين الأصلين، ومن هذه المذاهب مذهب المعتزلة الذي نشأ في القرن الثاني الهجري، ومعلوم لدى الدارسين في الحقل الكلامي أنَّ المعتزلة جعلوا من أصولهم العقلية ميزانًا في الحكم على كل ما يصطدم مع هذه الأصول ردًّا أو تأويًلا.

لقيَ مذهبهم هذا نفرة من أهل السُّنَّة الَّذين عُرِفوا بهذا الاسم انطلاقًا من تمسكهم بها ودفاعهم عنها، لكنْ هل تخلَّى المعتزلة عن السُّنة النبوية؟ وكيف نصل إلى قرار يكشف حقيقة الأمر؟ وما الأصول التي حوكمت السُّنة عليها؟ كانت هذه هواجس في النفس ودافعا لاختيار الموضوع، وتتضح الأهمية أكثر استنادا إلى الفقرات اللاحقة.

دواعي الاختياروإشكالية البحث:

تتنزل الدواعي في إطارٍ فكريٍ متصلٍ بالفكر المعاصر وجذوره المذهبية، أما صلته بالجذور فالبحث يحاول الكشف عن أثر الخلاف الفكري بين أهل السُّنَّة وبين المعتزلة في الموقف من السُّنة النبوية ورواتها، وذلك بتجلية موقف المعتزلة من ذلك، ومحاولة الوصول إلى حقيقة هذا الموقف وأسسه نَظَرًا وتَطْبيقًا.

وتم اختيار السُّنة لأن موقف المعتزلة من السنة كان الأخطر.

أما صلة هذا البحث بالفكر المعاصر فهو يكشف - في إطار البحث بشكل غير

مباشر - عن جذور بعض النزعات المعاصرة التي تتخذ مما تسميه بالعقل مطيةً في رد بعض الأحاديث، فهل العقل الاعتزالي الذي وقف من السنة موقفًا معينًا كان مصيبًا في هذا الموقف؟ وهل نجد عند المعتزلة سلفًا للأفكار المعاصرة التي تطعن بالسنة النبوية؟

هذا الأمر يقودنا إلى إشكالية البحث المتمثلة بالسؤالين الآتيين:

كيف يتخلى المعتزلة عن السنة ويهاجمونها مع أنها المصدر الثاني للتشريع والمعرفة والأخلاق؟ ثم كيف نوفق بين القول بدفاع المعتزلة عن العقيدة الإسلامية ضد الملل المخالفة، وهم في نفس الوقت يهدمون المصدر الثاني بعد القرآن الكريم؟

الافتراضات المؤسسة لقيام البحث

يقوم هذا البحث على افتراضات عدة تتفرع عن افتراضَين رئيسين:

إما أن تكون للسنة منزلة في الفكر المعتزلي أو لا تكون.

فإن كانت، فما هي مظاهر حضور السنة في الفكر المعتزلي؟ وما هي الأسس التي قامت عليها هذه المنزلة؟ وهل هذه المنزلة متساوية مع منزلة السُّنَّة عند أهل السُّنَّة؟ وإذا كان الأمر كذلك فلماذا اتُّهم المعتزلة بتغييب السنة وتهميشها؟

وإن لم تكن للسُّنة النبوية منزلة فما هي عوامل ذلك؟، وكيف يتخلى المعتزلة عن السنة؟ وهل للمعتزلة سلف في تغييب السنة؟

إطار البحث ومدوناته:

إطار البحث من الجانب المنهجي هو التعرف على منزلة السُّنَّة ورواتها في ضوء العقل الاعتزالي، وقد وقع الاقتصار على تِبيان ذلك فيما هو عام ومشترك بين كل المعتزلة، كالشفاعة والرؤية وعذاب القبر ونعيمه وسؤال الملكين وتسميتهما بمنكر ونكير والصراط والميزان، ولم أُهمل المواقف الفردية لبعض رجالات المعتزلة من السُّنة ورواتها في حدود المصادر الموجودة بين يدي.

أما المدونات المعتمدة فتأتي مدونات المعتزلة على رأس المدونات، وتليها مدونات أهل

السُّنَّة الخاصة بعلم الكلام، وهناك مدونات متصلة بالتاريخ والأصول والتفسير والحديث وشروحه وعلم الرجال والتراجم، وقد أوليت هذه المدونات بكل تفريعاتها أهميةً خاصةً بالمقارنة مع الكتب المعاصرة، وهذا ما يُفسِّر غَلَبَة المدونات القديمة على الكتب المعاصرة.

المناهج المتبعة في الدِّراسة

نظرًا لاتساع البحث وتشعبه وتعدُّد الروافد التي ساهمت في إنشائه من كتب الكلام والحديث والأصول والتاريخ، ووقوفًا عند الفكرة وتطورها والغايات الباعثة على إظهارها، والتحقق من مدى وقوع الحدث الفكري تاريخيا جاء هذا البحث حصيلة مناهج عدة، أهمها:

المنهج التاريخي:

يقوم هذا المنهج على ربط الفكرة بالواقع الذي نشأت فيه، ومحاولة إبراز العوامل الفكرية والاجتماعية المساهمة في إبراز الفكرة وإظهارها، وقد تبدَّى هذا المنهج بوضوح في كُلِّ الرسالة، ومن هنا كان الحرص على ذكر تواريخ وفاة الأعلام قصد وضع القارئ في الإطار الزماني للفكرة.

المنهج المقارن:

المقصد من التعامل مع هذا المنهج تجلية موقف المعتزلة، إذ غالبًا ما تبرز وجهة النظر من خلال تبيان الموافق والمخالف، وهذا هو المقصد من مقارنة المعتزلة بأهل السُّنَّة، غير أن هذه المقارنة لا تصل إلى حد ذكر الأدلة والدخول في التفاصيل، وإنما أكتفي غالبًا بذكر الاسم، فأقول مثلا: وإلى هذا ذهب أهل السُّنَّة، أو أن هذا الرأي لا ينسجم مع موقف أهل السُّنَّة.

المنهج الاستقرائي

هذا أبرز المناهج المُستخدمة في هذه الرسالة، وقد ظهر جليًا عند الكشف عن مواطن حضور السنة ومواقفهم منها ومن رواتها، وأكثر ما ظهر هذا المنهج في مواقف المعتزلة من رؤية الله تعالى يوم القيامة ومن الشفاعة والصراط والميزان وسؤال الملكين.

الدراسات السابقة

لم أجد - فيما اطلعت عليه - دراسة متخصصة حاولت الكشف عن منزلة السنة في الفكر المعتزلي سوى بحثين:

الأول: قام به الدكتور أبو لبابة حسين تحت عنوان:"موقف المعتزلة من السنة"[1]، ومما يؤخذ على هذا البحث أنه غلَّب فيه الرؤية السُّنِّية، وذلك يظهر من قلة المصادر الاعتزالية وكثرة مصادر أهل السُّنَّة، ولا سيما البغدادي (ت:429)وابن قتيبة(ت:276) وكلاهما عنده تحاملٌ على المعتزلة.

كما أن أحكام الدكتور أبو لبابة على المعتزلة لا تخلو من تعميم؛ حيث يحكم أحيانا على الكل من خلال البعض، يضاف إلى هذا تسرعه في البتِّ ببعض الأحكام في حق المعتزلة.

الثاني: للدكتورة إنشاد محمد علي عيبه، تحت عنوان:"دراسات حديثية في العقيدة الإسلامية"، تحليل لموقف المعتزلة من السنة في بعض قضايا العقيدة[2]، واتخذتْ نموذجًا لدراستها قضية الرؤية والشفاعة، وكأنها انطلقت من توجهٍ مسبقٍ لمحاكمة المعتزلة، وقد بدا ذلك في انتقائها أحاديث ضعيفة وموضوعة استدل بها القاضي في الاعتراض على الشفاعة، ومن ثَم جعلت هذه الأحاديث نموذجًا لكل الأحاديث التي

---

(1) طبع هذا البحث ضمن كتاب يسمى: "المعتزلة بين الفكر والعمل"، اشترك فيه الدكتور: علي الشابي، والدكتور أبو لبابة حسين والدكتور عبد المجيد النجار، ط. الشركة التونسية للتوزيع.

(2) نشر في مجلة مركز بحوث السنة والسيرة ، العدد السابع : 1994/1993، جامعة قطر.

استدل بها القاضي.

الرموز في الحاشية

م = مصدر

س= سابق

ن. م = نفس المكان وذلك تحاشيا لتكرار المصدر

الصعوبات

أبرز الصعوبات ندرة الكُتُب الاعتزالية، فالموجود من كتب للمعتزلة لا يُعَدُّ كافيا لإعطاء نظرة شاملة عن منزلة السنة ورواتها في الفكر المعتزلي، فهو من جهة قليل جدا، ومن جهة أخرى هو متأخر، وأبرز الموجود بعض المدونات للقاضي عبد الجبار(ت:415)، وهذا البعض لا يمكن الجزم بتمثيله لبواكير الفكر الاعتزالي المتمثلة بواصل بن عطاء[(ت:131)، كما لايُمثِّل مراحل نضوجه في القرن الثالث الهجري، الذي شهد أوج الحضور الفكري الاعتزالي على يد ثلة من المعتزلة، على رأسهم:العلاَّف(230-235) والنظّام(ت:231) والجاحظ[ت:255][1]والجبائي(ت:303).

هذه النُّدرة دفعت الباحثين بالتوجه صوب مدونات أهل السُّنَّة، للتعويض عن النادر من كتب المعتزلة، ومكمن الصعوبة هنا أن الباحث قد يُشكِل عليه الوصول إلى الحق في خضم الخلاف الفكري بين المعتزلة وأهل السُّنَّة، فلا يدري عندها هل تحرَّى الخصم في نقله عن خصمه الدقة والموضوعية أم لا؟

لتجاوز هذه الصعوبة كلفني ذلك محاولة الحصول على كل ما كُتب عن المعتزلة من كتب عادية أو رسائل جامعية أو مخطوطات، كما حاولت التعرف على أقوال المعتزلة من خلال كتب الزيدية؛ وذلك للتقارب الفكري بينهم وبين المعتزلة.

---

(1) الموجود من كتب الجاحظ لا يكفي لإعطاء صورة واضحة عن موقف المعتزلة من السنة من حيث التأسيس والتطبيق.

والنصيب الأكبر من أقوال المعتزلة مبثوث في كتب أهل السُّنَّة المتصلة بالكلام والحديث وشروحه والأصول والتفسير، وهذا الأمر استدعى مني جهدين: إخراج أقوالهم من مظانها، ومحاولة الكشف عن مدى صحة هذه الأقوال وذلك بالمقارنة فيما بينها ومعرفة مدى انسجامها مع الفكر الاعتزالي.

وفي الختام نشكر كُلَّ من ساهم في إخراج هذا الكتاب على هذا الشّكل، راجيًا من الله تعالى أنْ يجزيهم كُلَّ خير، كما أرجو من المولى أنْ يجعل هذا العمل في صحيفة والدّي: والدي رحمه الله، الذي كان حريصًا على رؤية هذا العمل، إلا أنه توفي قبل مناقشة الأطروحة، ووالدتي حفظها الله ومتّعها بالعُمر.

قطر/ الدوحة / 13/جمادى الآخرة 1443هـ/16 /1/ 2022م.

حسن أحمد الخطاف

الباب الأول: التعريف بالمعتزلة وبمدى حضور السنة في فكرهم وتصنيفهم فيها

الفصل الأول: التعريف بالمعتزلة

الفصل الثاني: مدى حضور السنة في فكر المعتزلة

الفصل الأول: التعريف بالمعتزلة

المبحث الأول: سبب التسمية

المبحث الثاني: أصول المعتزلة وصلتها بالو اقع

المبحث الأول: سبب التسمية

المبحث الأول

سبب التسمية

المعتزلة: هو أشهر اسم للجماعة التي تميّزت عن غيرها بأصولها الخمسة: التوحيد والعدل والمنزلة بين المنزلتين والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وقد اختلف المؤرخون والمصنفون في نشوء الفرق والمقالات في سبب تسمية المعتزلة بهذا الاسم، ومَن الذي أطلق هذه التسمية؟ وهل للواقع بمكوناته الفكرية والسياسية والاجتماعية أثرٌ في هذه التسمية أم لا؟

يمكن الإجابة عن هذه الأسئلة انطلاقًا من الرؤية الاعتزالية والسُّنِّية مع بيان الفروق بينهما، فقد جاء في شرح الأصول الخمسة «:ذهب الخوارج[1] إلى أن صاحب الكبيرة كافر، وذهبت المرجئة[2] إلى أنه مؤمن، وذهب الحسن البصري(ت:110) إلى أنه ليس بمؤمن ولا كافر وإنما يكون منافقا، وإلى هذا ذهب عمرو بن عبيد(ت:144)، وكان من أصحاب الحسن، وذهب واصل بن عطاء(ت:131) إلى أن صاحب الكبيرة لا يكون مؤمنًا ولا كافرًا ولا منافقًا، بل يكون فاسقًا...وقد جرت بين واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد مناظرة في هذا، فرجع عمرو بن عبيد إلى مذهبه، وترك حلقة الحسن واعتزل جانبًا فسموه معتزليا، وهذا أصل تلقيب أهل العدل بالمعتزلة »[3].

---

(1) الخوارج: هي الجماعة التي خرجت على علي ﷺ، ولم ترض بالتحكيم الذي دار بين علي ومعاوية .

(2) يُدخِلُ المعتزلةُ أهلَ السنة في هذا المصطلح، انظر على سبيل المثال: شرح الأصول الخمسة: 672، 727.

والتسمية جاءت نتيجة لمفهوم الإيمان عند أهل السنة والذي هو التصديق بالقلب، أما العمل فلا يدخل في حقيقة الإيمان، وهذا على خلاف رؤية المعتزلة والخوارج للإيمان، حيث يكون العمل جزءًا من الإيمان، فلما كان الإيمان هو التصديق بالقلب وكان المؤمن العاصي مُرجًأ /مؤخرا أمره إلى الله عند أهل السنة، أطلق المعتزلة عليهم هذه التسمية.

(3) شرح الأصول الخمسة: 137- 138، وتجد لهذه الرواية تفصيلًا أشمل عند أبي الحسين الخياط (ت: 290)، مع ذكر أدلة واصل التي دعته إلى العدول عن مذهب المرجئة والخوارجِ إلى القول بالمنزلة بين المنزلتين لمرتكب الكبيرة، انظر: الخياط، الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد: 165- 167.

نأخذ من الروايات السُّنِّية روايةَ الشهرستاني(ت:548) ، فقد ذكر أنَّ رجلًا دخل «على الحسن البصري فقال:يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر...وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر...وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادا ؟، ففكر الحسن في ذلك وقبل أنْ يجيب قال واصل بن عطاء:أنا لا أقول:إنَّ صاحب الكبيرة مؤمن مطلقًا ولا كافرٌ مطلقًا، بل هو في منزلةٍ بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر، ثم قام واعتزل إلى اسطوانةٍ من اسطوانات المسجد...فقال الحسن:اعتزل عنا واصل، فسمي هو وأصحابه معتزلة»[1].

نجد في هذين النصين قاسمًا مشتركًا متفقًا عليه، وهو أنَّ واصل بن عطاء كان له رأيٌ مغايرٌ لرأي الحسن البصري رحمه الله، ورأي واصل يتمثل بجعل متعاطي الكبيرة في وسط بين طرفين، فليس هو من أهل الإيمان لارتكابه الكبيرة، وليس هو من أهل الكفر لأنَّ الكبيرة لا تزيل عنه وصف الإيمان، مع اختلاف في جزيئاتٍ لا تشكل عائقا أمام هذا الاتفاق.

من هذه الجزئيات أنَّ الاعتزال كان من عمرو بن عبيد في شرح الأصول الخمسة وهو يتوافق مع بعض الروايات السُّنية التي ترى أنَّ الاعتزال وقع من عمرو بن عبيد[2].

وبعض الروايات الأخرى ترى أنَّ الاعتزال وقع منهما معا[3]، غير أنَّ أكثر الروايات

وقد وافق ابن حزم (ت: 456) القاضي عبد الجبار في أنَّ الحسن البصري كان يرى في مرتكب الكبيرة بأنه منافق، انظر: ابن حزم، الفصل: 123/3، وانظر: الإيجي، المواقف في علم الكلام: 548/3.

(1) الملل والنحل: 48/1، وسبقه في تقرير هذا البغدادي (ت: 429) والإسفراييني (ت: 471)، مع اختلاف طفيف، وتوسع في المسألة، انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق: 97- 98، الإسفراييني، التبصير في الدين: 67، وانظر: المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار:345/2- 346، السمعاني، الأنساب: 338/5- 339.

(2) ذكر ابن قتيبة (ت: 276) أنَّ عمر بن عُبيد اعتزل الحسن هو وأصحاب له فسموا معتزلة، ولم يشر إلى خلاف عمرو بن عبيد مع الحسن في مسألة مرتكب الكبيرة. انظر: له المعارف: 483، وإلى هذا ذهب ابن حبان (ت: 354) في كتابه المجروحون: 96/2.

(3) أخذ بهذا القول فخر الدين الرازي (ت: 606)، انظر له: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين: 39.

وقد وقع ابن تيمية (ت: 728 ه) في اضطراب - فيما بدا لي - حول هذه المسألة، حيث وصف عمرو بن عبيد بقوله«: داعية الزندقة الأول، رأس المعتزلة، سُمي به لاعتزاله حلقة الحسن» ، بيان تلبيس الجهمية: 275/1، ووصفه مرة أخرى

السُّنِّية تؤكد أنَّ الاعتزال وقع من واصل، وهي روايات تتفق مع رواية الشهرستاني(ت:548)[1]، ومما يجمع هذه الروايات السُّنِّية أنها تتفق في أنَّ الذي أطلق هذه التسمية هو الحسن البصري.

يمكن الجمع بين هذه الاختلافات أنَّ الاعتزال كان من واصل(ت:131) أولًا كما تذكر ذلك معظم الروايات، ثم انضم إليه عمرو بن عبيد(ت:144) ثم تبعهما من رأى رأيهما[2]، وهذا الجمع يصلح لمن يقول:بأنَّ الاعتزال من حيث النشأة كان من واصل، أما على رواية القاضي عبد الجبار(ت:415) فيقع الإشكال.

ويكون المخرج من ذلك بدفع الرواية الواردة في شرح الأصول الخمسة ، وبيان ذلك أنَّ موقف القاضي[3] من هذه المسألة يفتقر إلى الانسجام إذا اعتبرنا شرح الأصول الخمسة له، فقد ذكر في كتابه "المجموع في المحيط بالتكليف" أنَّ سبب «التسمية بهذا الاسم هو اعتزال عمرو...لوحشة من قتادة(ت:117)، فقال قتادة:أصبح عمرو

بقوله:» الإمام الأول الذي ابتدع دين المعتزلة، هو وواصل بن عطاء» ، بيان تلبيس الجهمية: 467/1، ويفهم من هذين النصين أنَّ الاعتزال قام به عمرو بن عبيد، ويقول في نفس الجزء بأنَّ:» أول المعتزلة هو واصل بن عطاء »م.س.419/1.

(1) وإلى هذا ذهب البغدادي (ت: 429)، الفرق بين الفرق: 97- 98، والإسفراييني (ت: 471)، التبصير في الدين: 67، والذهبي (ت: 748) سير أعلام النبلاء: 464/5، والإيجي (ت: 756)، المواقف: 652/3 وياقوت الحموي (ت: 626)، معجم الأدباء: 245/19، وهذا القول تجده في مفتاح السعادة ومصباح السيادة، وهناك قول ثانٍ فيه، وهو أنَّ التسمية أطلقها عليهم قتادة بن دعامة السدوسي، ولكنه أومأ إلى ضعفه، انظر: طاش كبري زادة، مفتاح السعادة ومصباح السيادة: 162/2.

(2) يقول الإسفراييني (ت: 471): « ولمَّا أظهر واصل هذه البدعة، واعتزل جانبا وافقه عمرو بن عبيد» التبصير في الدين: 68، وهذا ما قاله ياقوت الحموي: « فطرده الحسن عن مجلسه، فاعتزل عنه وتبعه عمرو بن عبيد »، معجم الأدباء: 246/19، وبهذا يجمع بين كل الروايات، بما في ذلك الروايات التي تجعل عمرا هو المنعزل؛ لأنَّ رواية القاضي عبد الجبار (ت: 415) تؤكد انضمام عمرو إلى واصل، أي إنَّ واصلا اعتزل قبل عمرو، ثم تبعه عمرو، ثم تبعهما من سار على نفس السبيل، يقول المقدسي (ت: 507): « فاعتزل واصل بن عطاء ومن تبعه» البدء والتاريخ: 142/5.

(3) المجموع في المحيط بالتكليف: 443، وقد ذكر هذا القول المقريزي، مشيرا إليه بصيغة التضعيف، انظر: الخطط والآثار:346/2.

معتزليا»[1].

وهذا لا ينسجم مع الرواية الأولى، يضاف إلى ما تقدم أنَّ القاضي لم يكن جازما بأنَّ الاعتزال كان من عمرو ولم يكن من واصل، فقد ذكر روايتين تفيدان أنَّ التسمية لحقت بواصل وليس بعمرو ولم يناقشهما[2].

الخلاصة:

تأسيسًا على ما سبق فإنَّ الاعتزال كان من واصل(ت:131)، واعتزاله كان السبب وراء تسمية المعتزلة بهذا الاسم، وهو ما ذهب إليه جمهور القُدامى وجمع من المعاصرين[3] وهو الراجح أخذًا بالروايات التي تقرر انفصال واصل عن الحسن البصري(ت:110).

---

(1) المجموع في المحيط بالتكليف: 443، وقد ذكر هذا القول المقريزي، مشيرا إليه بصيغة التضعيف، انظر: الخطط والآثار:346/2.

(2) القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف: 443 حيث أشار إلى بعض الأقوال الأخرى بصيغة التضعيف (قيل، حُكي)، ومن هذه الأقوال قوله: « وقد قيل لما كثر الخوارج والمرجئة وانتصب واصل لمكالمتهم في الأسماء والأحكام سمي معتزليا»، وهذا القول يتفق تماما مع مضمون ما ورد في شرح الأصول الخمسة الذي نقلناه سابقا، ولا سيما إذا علمنا أنَّ من ضمن الأسماء والأحكام قضية المنزلة بين المنزلتين، التي يتبوؤها مرتكب الكبيرة، فالحكم هو أنه لا يأخذ حكم الكافر ولا حكم المؤمن، والاسم هو تسميته بالفاسق، ولا يسمى بالمؤمن ولا بالكافر. انظر: شرح الأصول الخمسة: 697.

وقد سبق ابنُ قتيبة (ت: 276) القاضيَ عبد الجبار (ت: 415) في أنَّ المنعزل كان عمرو بن عبيد، وليس واصل بن عطاء، انظرله: المعارف: 483، ويبدو أنَّ هذه الرواية ليست أحسن حظا من رواية القاضي؛ لأنها تعارض الروايات السُّنِّية والاعتزالية على حد سواء؛ فهي تخالفها في إغفالها لذكر واصل، وفي سكوتها عن مسألة حكم مرتكب الكبيرة.

(3) كعبد الحكيم بلبع: في كتابه" أدب المعتزلة ":112-113، وسليمان الشواشي، في كتابه"واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية": 126.

المبحث الثاني: أصول المعتزلة وصلتها بالو اقع

المبحث الثاني

أصول المعتزلة وصلتها بالو اقع

عُرف المعتزلة بالأصول الخمسة وهي: التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذه الأصول مرتبة من حيث الأهمية ومن حيث حضورها في كتبهم وفق التسلسل السابق، وهنا يرد سؤال لماذا كانت هذه الأصول خمسة، ولم تكن أكثر من ذلك أو أقل؟! الجواب هو أنَّ هذه الأصول استوعبت - في نظرهم - كل الفكر المعاصر للمعتزلة.

والذي يؤكد هذا أنَّ كل أصل من هذه الأصول يندرج تحته رد على الفكرة التي كانت تطرح آنذاك، وهذه الأصول الفكرية لم تظهر على حيز الوجود دفعة واحدة، وإنما ظهرت متتابعة حسب الظروف الفكرية التي كانت تستدعي وجود هذا الأصل.

جاءت أصول المعتزلة - بمنظارهم - بمثابة تصحيح للمفاهيم الفكرية آنذاك على مستوى النظر، وهذا ما نهض به الأصل الأول "التوحيد" أكثر من غيره، وبمثابة تقويم الاعوجاج السلوكي على مستوى العمل، وهذا ما انفرد به الأصل الخامس "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، أما الأصول الثلاثة المتبقية فكان تصحيح النظر وتصحيح العمل متقاربًا فيها.

هذا من حيث النظرة الإجمالية للأصول الخمسة وعلاقتها بواقعها، أما من حيث التفصيل فسنورد أهم الجوانب الفكرية والاجتماعية والسياسية التي لها صلة بالفكر المعتزلي.

1.التوحيد وصلته بالو اقع:

أشهر سمات هذا الواقع أنَّ العراق احتضن كثيرًا من الديانات والمذاهب الإسلامية، ففيه المجوس واليهود والنصارى والحنابلة والمشبهة [1]، والعراق هو موطن

(1) انظر: أحمد أمين، ظهر الإسلام: 218/1.

المعتزلة فمن البدهي أنْ يرُدَّ المعتزلة انطلاقا من أصول التوحيد على كل ما يصطدم مع نظرتهم ممن كان معاصرًا لهم.

2. العدل وصلته بالواقع:

أكثر هذه العوامل خطورة فكرة الجبر التي نشأت في بدايات العصر الأموي، يقول أبو زهرة:«نجزم بأنَّ القول بالجبر شاع في أول العصر الأموي، وكثر حتى صار مذهبا في آخره»[1]، ويرى الجاحظ (ت:255) أنَّ نشوءه كان في أيام ولاية زياد بن أبيه (ت:53) على العراق[2].

مؤدى هذه الفكرة أنَّ الإنسان مجبر في تصرفاته، وبذلك يتخلص بعض الولاة من معارضيهم من جهة أنَّ الله هو الذي أسند لهم الخلافة دون سواهم، ولا سيما من قبل الخوارج وممن كان لا يرى أحقية معاوية بن أبي سفيان (ت:60) رضي الله عنه في الخلافة .

رد المعتزلة على هذا الواقع وعلى الجبر الذي نُقِل أيضا عن جهم بن صفوان استنادا إلى أصل "العدل"، وأنه لا ينبغي أنْ نضيف هذه الأفعال لله وفيها القبح والمظالم؛ لأنَّ ذلك يجُرُّ إلى أنْ ننسب لله تعالى - في نظرهم - هذه التصرفات التي يقوم بها الإنسان.

---

(1) تاريخ الجدل: 180.

(2) الجاحظ، رسائل الجاحظ: 2/189.

3. بقية الأصول وصلتها بالو اقع:

ظهر في العصر الذي وجد فيه واصل بن عطاء (ت:131) ارتكاب للكبائر، سواء من عامة الشعب أم من بعض رجال السلطة، وكان لهذا أثر في نشوء"المنزلة بين المنزلتين" كأصل من أصول المعتزلة، وأول من قال بهذا الأصل واصل بن عطاء، ومؤدى هذا الأصل أنَّ منزلة مرتكب الكبيرة بين الإيمان والكفر.

وكذا للعامل الاجتماعي تأثير في إنشاء أصل"الوعد والوعيد" لأنَّ مفهوم هذا الأصل عندهم أنَّ الله كما أوجب على نفسه أنْ ينفذ وعده للمحسنين، كذلك ينفذ وعيده للعصاة، واستنادًا إلى هذا الأصل أنكر المعتزلة أنْ تكون شفاعة النبي ﷺ للعصاة.

آخر الأصول عند المعتزلة الأصل الخامس "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، ويرى المعتزلة - استنادًا إلى هذا الأصل - وجوب الأمر بالمعروف لإزالة المنكر حتى لو كان بالقوة، شريطة أنْ تكون القوة هي الملاذ الأخير[1]، وليس هناك من فرق في استخدام القوة بين أنْ تكون موجهة لفرد أو لسلطة[2].

---

(1) انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: 144.

(2) انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: 142- 146، محمد صالح محمد سيد، عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية: 138- 142.

الفصل الثاني: مدى حضور السنة في فكر المعتزلة

المبحث الأول: الرواة من القدرية والمعتزلة

المبحث الثاني: تصنيف المعتزلة في الحديث

المبحث الثالث: أسباب عدم اعتناء المعتزلة بالحديث

المبحث الأول: الرواة من القدرية والمعتزلة

المبحث الأول

الرواة من القدرية والمعتزلة

قبل الخوض في هذا المبحث يتعين التوطئة للبحث بمسألتين:

أولًا. حضور السنة:

ما نقصده بحضور السنة في الفكر المعتزلي هو الكشف عن مدى حضور السنة النبوية في فكرهم من حيث الكم والكيف، وذلك باعتبارها مصدرًا للتشريع والمعرفة والقِيَم.

وقد لقيت السنة النبوية بهذا الاعتبار اهتمامًا من قبل المعتزلة - وفق منهجهم - على مستوى الكم والكيف، ونقصد بالكيف: المعايير التي وضعها المعتزلة في التعامل مع السنة من حيث القبول والرد، وهذا موضع عملنا في الباب الثاني والثالث.

أما المقصود بالكم فهو حضور السنة كمادة في فكر المعتزلة، بصرف النظر عن صحتها من وجهة نظر أهل السُّنَّة؛ لأنّ معايير المعتزلة في تعاملهم مع السُّنة مختلفة عن معايير أهل السُّنَّة، ومما لا شكَّ فيه أنَّنا مع معايير أهل السُّنَّة في قبول الحديث ورده.

ثانيًا. المقصود بالسنة:

ما نقصده بالسنة هنا - وهو مدار هذه الأطروحة - كل ما صدر عن الرسول ﷺ من أقوالٍ وأفعالٍ وتقريرات[1]، فالمقصود بالسنة والبحث عن مدى منزلتها عند المعتزلة

---

(1) تطلق السنة في اللغة على معنى السيرة والطريقة، حسنة كانت أو قبيحة، انظر ابن منظور، لسان العرب: 225/13، مادة سنن، وهذا المعنى اللغوي هو أقرب المعاني للمعنى الاصطلاحي للسنة بمفهوم الأصوليين، كما أنَّ للسنة معاني في الفقه، وأغلب هذه المعاني تدور حول تعريفين « ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه» وهو تعريف للحنبلية، وللمغاربة من المالكية، أو « الفعل المطلوب طلبا غير جازم» وهو للشافعية وللبغداديين من المالكية، كما ذكر الدكتور عبد الغني عبد الخالق، كما أنَّ السنة - عند الأكثر- مرادفة للمندوب والمستحب والتطوع، وهناك من فرّق بين هذه المصطلحات، انظرله: حجية السنة: 45- 68. ويبدو أنَّ أساس الخلاف بين التعريفين الفقهيين السابقين هو الأساسُ الذي انطُلِق منه في التعريف، فأصحاب التعريف الثاني نظروا إلى الدليل، فإنْ كان جازمًا فهو الواجب

هو ما يقصده الأصوليون في تعريفهم للسنة[1]، ومفاد هذا أنه لا صلة لنا البتة بما روي عن الصحابة والتابعين، مما يدخل في إطار ما يسمى بالآثار عند البعض.

من الملاحظ أنَّ السنة بهذا المعنى الشمولي واسعة، بحيث يعسر إعطاء نظرية كاملة ودقيقة عن منزلة هذه السنة لدى المعتزلة، والذي يجعل ذلك عسيرًا غياب مؤلفات المعتزلة، وما بين أيدينا من مصنفاتهم قليل جدًا، وهذا القليل لا يعطي التصور الكامل لهذه المنزلة.

يضاف إلى ذلك أنَّ شطرًا من السنة لم يُعرف موقف المعتزلة منه معرفة كاملة، وهي السنة العملية المتصلة بالحكم التكليفي، وعدم المعرفة نابع من عدم عثورنا على مصنفات فقهية للمعتزلة، كما أنَّ مباحث أهل السُّنَّة عن موقف المعتزلة من السنة لا يتجاوز بصورة عامة السنة الغيبية المتصلة بالغيبيات، وهذا ما يرسم نوعا من الضبابية أمام الباحثين عن موقف المعتزلة من السنة العملية.

على الرغم من هذه المعوقات سنحاول جاهدين إعطاء صورة عن موقف المعتزلة من السنة العملية، مع الأخذ بعين الاعتبار هذه المعوقات وأثرها على النتيجة التي سنخرج بها.

انطلاقا من مفهوم السنة لدى الأصوليين يمكن جمع هذا الثلاثي (الأقوال والأفعال والتقريرات) وتقسيمه إلى قسمين: السنة العملية والسنة النَّظرية.

السنة العملية / التكليفية: هي كل ما صدر عن الرسول من أقوال وأفعال وتقريرات، وكان موضوعها متصلًا بالإنسان من حيث التكليف، أي تدخل في الأحكام

وإلا فهو السنة، بينما أصحاب التعريف الأول نظروا إلى الثواب والعقاب الذي حمله الدليل، فإنْ كان في فعله ثواب وفي تركه عقاب فهو الواجب، وإنْ كان لا عقاب على تركه فهو السنة.

(1) يقول محمد بن علي بن سليمان في تعريفه للسنة عند الأصوليين هي: « قوله عليه السلام وفعله وتقريره»، التقرير والتحبير: 2/297، وانظر: عبد الخالق‹عبد الغني› حجية السنة: 68- 76، وهناك من اقتصر في تعريفه للسنة على قول النبي ﷺ وفعله باعتبار أنَّ التقرير راجع إليهما، وهذا ما ذهب إليه ابن بدران بقوله: « السنة...قول أو فعل، (و)الإقرار قسم من أقسام الفعل والقول؛ لأنه إقرار على واحد منهما » ابن بدران، المدخل: 143.

التكليفية الخمسة (الوجوب، التحريم، الإباحة، الكراهة، الندب)، فهي عملية لأنها تتطلب عملا من الإنسان، وهي تكليفية باعتبارها تخاطب الإنسان للقيام بالفعل، ويدخل في ذلك الواجب والمندوب، أو بترك الفعل ويدخل في ذلك المحظور والمكروه، أو تعطيه الحرية بين الإقدام والإحجام وذلك هو المباح.

السنة النَّظرية/الغيبية: هي كل ما صدر عن الرسول ﷺ من أقوال وتقريرات، وكان موضوعها نَظَرِيًا، أي ما غاب عن حواسنا وإدراكنا، ويدخل في ذلك كل ما جاء في السنة متصًلا بالغيب المستقبلي كالصراط والميزان وأشراط الساعة، كما يدخل في ذلك الغيب الماضي كالأحاديث المتصلة بقصص الأنبياء، وكذا يدخل فيها ما هو موجود الآن ولكنه غائب عنا كالملائكة والجنّ.

بعد هذا التصنيف يتعين التنويه إلى ثلاث ملاحظات منهجية:

الأولى: هذا التصنيف منهجي فقط، والغرض منه ضبط موقف المعتزلة من السنة بشقيها النظري والعملي.

الثانية: قد لا يكون هذا التصنيف ضابطا للسنة كلها بمعناها الأصولي، لكنه - فيما يبدو لي - الأكثر حصرا إذا ما رُمْنا حصر السنة في جانبين.

الثالثة: بيْن هذين التصنيفين تقاطع من حيث "التكليف"، إذا وسعنا من مفهومه ليشمل الإيمان القلبي بمواضيع السنة بشقيها الغيبي والعملي، إلا أنَّ ما نقصده بالتكليف هو التكليف العملي العضلي

الرواة من القدرية والمعتزلة

يقول أحمد بن حنبل(ت:241) في تبيان كثرة الرواة من القدرية:« لو فتشت أهل البصرة وجدت ثلثهم قدرية»[1]، وهذا القول ينبئ عن كثرة الرواة الَّذين مالوا إلى القول بالقدر، وقد قمت بعملية مسح لمعرفة عدد من روى الحديث من القدرية والمعتزلة والجهمية، وتبين أنَّ هناك العشرات ممن حملوا رواية الحديث، ولصقت بهم صفة القدرية، وحتى لا تكون عملية السرد لذكر هؤلاء مُملَّة اقتصرت على ذكر الرواة من القدرية والجهمية والمعتزلة الَّذين روى لهم الستة[2] مجتمعين أو متفرقين، مع ترك من أشك في عدم قوله بالقدر أو رجوعه عنه[3]، ولكن قبل سرد ذكر هؤلاء لا بد من توضيح مسألتين وما يتصل بهما :

الأولى: لم يَرُد المشتغلون بالجرح والتعديل من الناحية العملية -حسب ما بان لي- رواية القدري أو المعتزلي أو الجهمي لذات هذه الأوصاف، وعليه فإذا كان هناك ردٌّ، فالرد لسبب آخر ليس له صلة بمذهبه الفكري، كأنْ يُتهم بالكذب مثلا، ومن يتهم بالكذب ترد روايته بصرف النظر عن انتمائه الفكري[4].

---

(1) المزي، تهذيب الكمال: 280/22، رقم: 4466.

(2) البخاري، مسلم، أبو داود، الترمذي، النسائي، ابن ماجه.

(3) وذلك مثل بشر بن السري، أبو عمرو (ت: 195)، روى له الجماعة، انظر: الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال: 29/2، رقم: 1197، وقد رمي بشر بالتجهم، انظر: ابن حجر العسقلاني، مقدمة فتح الباري: 393- 459، ويرى الذهبي أنَّ بشرًا لم يستمر في الفكر الجهمي «وصح أنه رجع عن التجهم»، الذهبي، سير أعلام النبلاء: 333/9.

(4) وهناك آراء لا تعبر- فيما بدا لي - عن الموقف الحقيقي لعلماء الجرح والتعديل من الجانب التطبيقي، من ذلك ابن حجر، الذي يرى أنَّ رواية من رمي بالقدر والاعتزال والتشيع ... تقبل إذا « لم يكن داعية، أو كان وتاب، أو اعتضدت روايته بمتابع»، مقدمة فتح الباري: 459، ويرى الذهبي أنَّ من لم يكن من هؤلاء داعية فيقبل حديثه عند الجميع، فإنْ كان داعية فقد ذهب أكثر المحدثين إلى ترك الرواية عنه، وبعضهم ذهب إلى قبول روايته ما لم تصل بدعته إلى الخروج عن الإسلام، واتجه الذهبي إلى رأي توفيقي حيث ذهب إلى قبول روايته ما « لم يعد من رؤوسها ولا أمعن فيها»، الذهبي، سير أعلام النبلاء: 154/7، وهذه المسألة تعرف ضمن ما يسمى عندهم برواية "المبتدع"، ولكنْ من حيث الواقع التطبيقي لم أجد - فيما اطلعت عليه - من ردت روايته لذات القول بالقدر والتجهم والاعتزال ممن روى لهم الستة أو أحدهم، بل وجد من كان داعية وخرَّجوا له، من ذلك عباد بن منصور الناجي أبو سلمة البصري

الثانية: أغلب الَّذين سيقع سردُ أسمائهم موصوفون بالقدر، وهذا يقودنا إلى السؤال الآتي: إذا كان أغلب هؤلاء الرواة من القدرية، وبعضهم من الجهمية، فكيف يسوغ لنا - من الناحية المنهجية - ذكرهم كدليل على اهتمام المعتزلة بالحديث؟

نجيب عن ذلك بأنَّ الوصف بالقدر والتجهم لا يُعد نافيا للوصف بالاعتزال، أي يستعصي علينا أنْ ننزع عنهم صفة الاعتزال إلا من مات منهم قبل نشوء المعتزلة، أي قبل واصل بن عطاء(80-131) المؤسس الرسمي للمعتزلة، ولم يظهر من الرواة الَّذين اطلعت على تاريخ وفاتهم من توفي قبل معاصرته لواصل بن عطاء، وأسبق من توفي من الرواة هو قتادة بن دعامة السدوسي(ت:117)، وقد كان معاصرا لواصل بن عطاء بعد اعتزال واصل[1].

والدليل على ما قلناه هو أنَّ هذه الأوصاف الثلاثة (القدر، التجهم، الاعتزال) كانت كثيرًا ما تتناوب على الراوي الواحد، ولإيضاح ذلك نأخذ بعض الرواة:

♦ عبد الله بن أبي نجيح الثقفي المكي، أبو يسار (ت:131)[2]، روى له الستة[3]، وقد أُطلقت على أبي يسار ثلاثة أوصاف:

1.الوصف بالقدر: قال الذهبي :« وثَّقه يحيى بن معين وغيره إلا أنه دخل في القدر»[4]، وصنفه ابن حجر العسقلاني في عداد من اتهموا بالقدر[5]، وقال العجلي:«

القاضي (ت: 152) قال ابن حبان: «كان قدريا داعية إلى القدر» انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 105/7، ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب: 91/5، رقم: 172، ومع هذا روى له البخاري في التعاليق، وروى له الأربعة: انظر: ابن حجر، م.س.90/5، رقم: 172.

(1) انظر: الشواشي‹سليمان›، واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية: 83.

(2) الذهبي، سير أعلام النبلاء ج: 6 ص: 126.

(3) ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب: 49/6، رقم: 102، المزي، تهذيب الكمال: 218/16.

(4) الذهبي، سير أعلام النبلاء 125/6، رقم: 38.

(5) ابن حجرالعسقلاني، مقدمة فتح الباري: 460.

يقال كان يرى القدر أفسده عمرو بن عبيد» وإلى هذا الوصف ذهب ابن معين وأبو حاتم الرازي وابن سعد[1]، وأحمد بن حنبل[2] ويحيى بن سعيد القطان[3].

2.الوصف بالاعتزال: وصفه بذلك يحيى بن سعيد القطان في رواية أخرى والخطيب البغدادي وابن عدي وذلك بقولهم:« كان معتزليا»[4]، وصنفه القاضي عبد الجبار ضمن طبقات المعتزلة[5].

3.الجمع بين القدر والاعتزال:قال البخاري عن عبد الله بن أبي نجيح الثقفي المكي:« يُتهم بالقدر والاعتزال»[6].

الجمع بين هذه الأوصاف وعدم الالتزام بوصفٍ واحدٍ يوكد لنا عدم التفرقة بين إطلاق القدر والاعتزال، ويدل على أنَّ كل لفظ ينوب عن الآخر، والجمع بينها ربما يأتي للتأكيد، والذي يؤكد هذا التناوب ووحدة المسمى مع اختلاف التسميات ما قاله العجلي من أنَّ القدر جاءه من عمرو بن عبيد، وعمرو رأس المعتزلة بعد واصل، ومفاد هذا أنَّ كليهما اشترك في الوصف بالقدر، ووصْف عمروٍ بالقدر يعني وصفه بالاعتزال، وكذا وصْف ابن أبي نجيح بالقدر يعني وصفه بالاعتزال.

يتأكد ذلك أيضا من الذهبي عندما نقل الأوصاف الثلاثة عن ابن أبي نجيح، ولم يفرق بينها، واختار هو لنفسه أن يقول فيه:« دخل في القدر»[7].

اتضح مما سبق أنهم كانوا يطلقون لفظ القدر ويريدون به الاعتزال، ومن ذلك ما

---

(1) انظر فيما نقلنا عن العجلي وغيره: تهذيب التهذيب: 49/6، رقم: 102.

(2) أحمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال: 538/2، رقم: 3552.

(3) الكلاباذي، رجال صحيح البخاري: 433/1، رقم: 633.

(4) الذهبي، سير أعلام النبلاء 125/6، رقم: 38، الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية: 125، ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال: 378/2، رقم: 503.

(5) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 337.

(6) الذهبي، م.س.ن.م.

(7) الذهبي، سير أعلام النبلاء 125/6، رقم: 38.

قيل لعبد الله بن المبارك بصيغة التعجب« تركتَ عمرو بن عبيد وتُحدِّثُ عن هشام الدستوائى وسعيد (بن أبي عروبة) وفلان...قال:إنَّ عمرًا كان يدعو (إلى القدر)»[1] ودعوة عمروٍ إلى القدر هي دعوة إلى الاعتزال.

♦ عبد الوارث بن سعيد بن ذكوان التميمي العنبري، أبو عبيدة (ت:180)[2]، روى له الستة[3]، قال ابن حبان:«كان قدريًا مُتقنًا في الحديث»[4]، ورماه بالقدر يحيى بن معين والساجي[5]، وقدرّيتُه هنا تعني اعتزاله، وهذا يشير إليه قول الذهبي:« وإليه المنتهى في التثبت، إلا أنه قدري متعصب لعمرو بن عبيد»[6]، وعمرو رأس من رؤوس المعتزلة، والتعصب له يُفهم على أنه معتزلي أو يميل إلى آرائهم.

♦ محمد بن إسحاق بن يسار (ت:152)[7]، صاحب السيرة التي هذَّبها ابن هشام، روى له البخاري تعليقًا ومسلم متابعة وأصحاب السنن الأربعة[8]، ذكره القاضي عبد الجبار ضمن رجال الطبقة التاسعة[9]، وقال سفيان بن عيينة:« اتهموه بالقدر»[10]، وذكر المِزّي أنَّ هناك من لم يروِ عنه لانتسابه «إلى القدر»[11]، وقال أبو داود:«قدري

(1) الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية: 125.

(2) ابن حجرالعسقلاني، تهذيب التهذيب: 392/6، رقم: 826.

(3) الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال: 430/4، رقم: 5312، ابن حجر العسقلاني، م.س.ن.م.

(4) ابن حبان، الثقات: 140/7، رقم: 9368.

(5) قال ابن معين: «كان يرى القدر» ويقول الساجي: «كان قدريا صدوقا متقنا»، ابن حجر، تهذيب التهذيب: 392/6، رقم: 826.وبمثل هذا قال عنه الذهبي، انظر: الذهبي، الكاشف: 673/1، رقم: 3510.

(6) الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال: 430/4.

(7) المزي، تهذيب الكمال: 427/24، وهناك أقوال أخرى تفيد أنه توفي: 150، 151، 153، انظر المزي: م.س.ن.م.

(8) المزي، م.س.405/24، رقم: 5057.

(9) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 336.

(10)الذهبي، ميزان الاعتدال: 57/6.

(11)المزي، م.س.: 416/24.

معتزلي»[1]، وقال يزيد بن زريع:« كان معتزليا»[2].

ومما يدل على أنّ الرمي بالقدر هو رميٌ بالاعتزال أنَّ كثيرا من هؤلاء ذكرهم القاضي عبد الجبار في كتابه فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، وهذا ما سيتضح في تراجمهم.

من الواضح استنادا إلى ما تقدم أنَّ هناك تناوبًا بين لفظي القدر والاعتزال، ولكن هل هذا التناوب يشمل الرمي بالتجهُّم، بحيث تصبح الألفاظ (القدر، التجهم، الاعتزال) تدل على مسمى واحد؟

لم أجد - فيما اطلعت عليه - من جُمعت فيه هذه الأوصاف غير إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى، المُكنّى بأبي إسحاق(ت:184)[3]، وإبراهيم روى له ابن ماجه[4]، وهو متهم بالكذب عند جلِّ المحدثين[5]، ذكره القاضي عبد الجبار في الطبقة التاسعة من طبقات المعتزلة[6].

قال فيه البخاري:« جهمي تركه ابن المبارك والناس، كان يرى القدر »، وقال

---

(1) الذهبي، المغني في الضعفاء: 553/2

(2) أبو زرعة، سؤالات البرذعي: 591.

(3) السيوطي، طبقات الحفاظ: 111.

(4) ابن حجرالعسقلاني، تهذيب التهذيب: 137/1.

(5) لا بد من البيان أنَّ إعطاء الصورة الحقيقية لهؤلاء الرواة من القدرية ليست موضع بحثنا، فهي خارجة عن هذا المبحث منهجيا، والقصد هنا بيان شيئين:

الأول: أنَّ هناك رواة من المعتزلة، وهذا يدل إلى حدٍ كبير على اهتمام المعتزلة بالحديث.

الثاني: أنَّ علماء الحديث قبلوا الرواية من المعتزلة.

على أنَّ عدم خوضنا في أحوال الراوي تعديلا وتجريحا رهين بعدم اتهامه بالكذب، أما في حال اتهامه فيقع تبيينه قصد التحذير منه، وفي هذا السياق نجد علماء الرجال رموا إبراهيم بما يستوجب العدول عن مروياته، قال عنه يحي بن سعيد القطان وابن حبان: « كذاب»، وقال النسائي والدارقطني: « متروك الحديث»، انظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب: 138/1، وذكر ابن عدي من رماه بالكذب، ثم قال منتصرا له: « وقد نظرت أنا في أحاديثه وسجرتها وفتشت الكل منها فليس فيها حديث منكر، وإنما يروي المنكر إذا كان العهدة من قبل الراوي عنه، أو من قبل من يروي إبراهيم عنه، وكأنه أتى من قبل شيخه لا من قبله، وهو في جملة من يُكتَب حديثُه » ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال: 224/1.

(6) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 336.

الشافعي:« كان إبراهيم بن أبي يحيى قدريًا»، وبمثل هذا قال عنه علي بن المديني والدارقطني[1]، ونجد ابن عدي يجمع له صفتي القدر والاعتزال بقوله:« كان قدريا معتزليا»[2].

نلحظ من خلال هذه الشخصية عملية التناوب، فالبخاري يوحِّد بين دلالة التجهُّم والقدر، والشافعي يرى أنه كان قدريا، وابن عدي يجمع له صفتي القدر والاعتزال.

إذًا يمكن أنْ نصل إلى نتيجة مفادها أنَّ الرمي بالتجهُّم أو بالقدر أو بالاعتزال يعبر عن مضمون واحد، ولكن قد يعترض على هذا من خلال تفريق ابن حجر بين القدرية والجهمية، حيث يقول:« والقدري من يزعم أنَّ الشر فعل العبد وحده، والجهمي من ينفي صفات الله تعالى التي أثبتها الكتاب والسنة ويقول:إنَّ القرآن مخلوق»، ثم أدرج تحت مسمى القدرية من رُمِي بالقدر، وتحت الجهمية من رُمِي بالتجهم[3] فكيف نقول هناك وحدة بين مضامين هذه الإطلاقات ؟.

يجاب عن هذا أنَّ التحديد الذي قام به ابن حجر لم يُطبَّق من الناحية الواقعية، وقد لاحظنا من خلال الأمثلة السابقة أنه لم تكن هناك حدود فاصلة بين القدري وغيره، فالراوي نفسه مرةً يُرمى بالقدر وأخرى بالاعتزال، ومرة يرمى بالقدر وأخرى بالتجهم.

كما أننا نلمس من قول ابن حجر أنَّ المعتزلة داخلون في القدرية والجهمية، أي إنَّ الرمي بالقدر والتجهم هو نفسه رمي بالاعتزال، وهذا يستند على أنَّ المعتزلة اكتسبوا صفة القدرية والجهمية عند ابن حجر، فالمعتزلة أيضا يرون أنَّ الشر فعل العبد وحده، ولا ينسبونه لله[4]، كما أنهم ينفون عن الله الصفات الذاتية والخبرية ويقولون

---

(1) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 138/1، المزي، تهذيب الكمال: 86/2

(2) ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال: 217/1، رقم: 61.

(3) مقدمة فتح الباري: 459- 460.

(4)انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: 323- 324.

بخلق القرآن[1].

والذي يؤكد أنَّ الرمي بالقدر والتجهم هو رمي بالاعتزال - بالإضافة إلى قول ابن حجر وتعليقنا عليه - هو أنَّ صفة التجهم تلحق بالراوي نتيجة لمواقف فكرية هي بذاتها متبناة من قبل المعتزلة.

ويمكن أنْ نأخذ راويين للتدليل على ذلك:

الأول:علي بن الجعد البغدادي (ت:236)[2]، كان « يُتهم بالتجهم »[3]، روى له البخاري وأبو داود، وقال الذهبي مُبررا عدم رواية مسلم عنه:« لم يُخرّج له مسلم في الصحيح؛ لأنَّ فيه بدعة، قال مرة:من قال القرآن مخلوق لم أُعَنِّفْه، قال مسلم:ثقة ولكنه جهمي»[4] .

الثاني: يحيى بن صالح الوحاظي (ت:222)، روى له الجماعة سوى النسائي[5]، واتُّهم بالتجهم[6]، ويبدو أنَّ السبب في ذلك يعود إلى اعتراضه على بعض أحاديث الرؤية، قال عبد الله بن أحمد بن حنبل:« سألت أبي عن يحيى بن صالح...قال أبي:« أخبرني إنسان من أصحاب الحديث، قال:قال يحيى بن صالح:« لو ترك أصحاب الحديث عشرة أحاديث، يعني هذه الأحاديث التي في الرؤية، قال أبي:كأنه نزع إلى رأي جهم»[7].

يظهر من خلال رمي هذين الراويين بالتجهم هو نزوعهما نحو القول بخلق القرآن، واعتراضهما على أحاديث متصلة بالرؤية، وكلا الموقفين منسجمان مع تفكير المعتزلة[8].

---

(1) م.س.182، 195- 196، 226- 229، 531- 532.

(2) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 467/10

(3) م.س.463/10.

(4) انظر: الذهبي، المغني في الضعفاء: 444/2، رقم: 4231

(5) ابن حجرالعسقلاني، تهذيب التهذيب: 201/11، رقم: 372

(6) انظر في تاريخ وفاته وفي اتهامه بالتجهم، الذهبي، سير أعلام النبلاء: 454/10- 455.

(7) أحمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال: 525، رقم: 1232، العقيلي، ضعفاء العقيلي: 408/4، رقم: 2034.

(8)انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: 268- 269، 531.

وعليه يكون رمي المعتزلة بالتجهم نتيجة لموافقتهم آراء جهم بن صفوان(ت:128) في القول بخلق القرآن [1]، وهذا يتأكد أيضا من خلال عدم الوضوح بين آراء الجهمية والمعتزلة عند من صنف في القرن الثالث والرابع الهجريين، بل كانوا يُسمّون المعتزلةَ جهمية « فالإمام أحمد بن حنبل(ت:241) في كتابه الرد على الجهمية، والبخاري(ت:256) في الرد على الجهمية ... يعنون بالجهمية فيها المعتزلة »[2].

وكذا كان لفظ القدر يراد به المعتزلة، وقد ظهر ذلك من خلال التناوب بين اللفظين عند المحدثين في نقدهم السابق لإبراهيم بن محمد بن أبي يحيى، ومحمد بن إسحاق، وعبد الله بن أبي نَجيح، كما يظهر هذا التناوب من خلال التصانيف المبكرة التي كان القصد منها الرد على المعتزلة والقدرية، فمن ذلك كتاب "خلق أفعال العباد " للبخاري (ت:256)، وكتاب "الإبانة عن أصول الديانة " للأشعري(ت:324).

فالبخاري صنَّف كتابه بقصد الرد على من يقول بخلق القرآن، وكذا من يقول بأنَّ العباد يخلقون أفعالهم، والناظر في هذا الكتاب يجد ندرة في ذكر المعتزلة باسم المعتزلة، من ذلك أنه قال رادًّا على من يقول بخلق القرآن :« المقروء هو كلام الرب الذي قال لموسى﴿:إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمْ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي(14)﴾(طه) إلا المعتزلة فإنهم ادعوا أنَّ فعل الله مخلوق وأنَّ أفعال العباد غير مخلوقة، وهذا خلاف علم المسلمين»[3].

والمقارنة بين الجملة الأخيرة « إلا المعتزلة فإنهم ادعوا أنَّ فعل الله مخلوق وأنَّ أفعال العباد غير مخلوقة...» وبين تسمية الكتاب "خلق أفعال العباد" يدرك أنَّ الكتاب

---

(1) الأشعري، مقالا ت الإسلاميين: 280.

(2)القاسمي‹جمال الدين›، تاريخ الجهمية والمعتزلة: 59، وكذلك ابن قتيبة في كتابه "الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة"، والدارمي في كتابه "الرد على الجهمية"، والأشعري في كتابه "الإبانة" ما كانوا يميزون بين آراء الجهمية والمعتزلة، انظر: العلي‹خالد›، جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي: 22- 27، على أن عدم التمييز عند الأشعري، وإنْ كان موجودا (كحديثه عن كلام الله في الإبانة: 71) إلا أنه ليس على إطلاقه، حيث نجده خصص مبحثا طويلا رد فيه على المعتزلة، وسماهم باسمهم، انظر: الإبانة: 35- 63.

(3) البخاري، خلق أفعال العباد: 75.

وضع في الأساس للرد على المعتزلة، ومن يدعي أنَّ أفعال العباد غير مخلوقة فهو معتزلي في نظر البخاري، وكذا هو قدري، يقول البخاري:« قالت القدرية:الأفاعيل كلها من البشر ليست من الله»[1]، فالقدرية هنا هي نفسها المعتزلة هناك.

يضاف إلى هذا أنَّ البخاري (ت:256) عاصر رؤوسا من المعتزلة، منهم الشحام(ت:267)، والخياط(ت:290)، والجاحظ(ت:255)، وهؤلاء يقولون بخلق القرآن وبأنَّ العباد يحْدِثون أفعالهم، وعليه فمن المؤكد أنه يقصد "المعتزلة" عندما يقول:"قدرية"، ولا سيما أن القول بخلق القرآن وبأن العباد يخلقون أفعالهم لم يكن مؤسَّسَا له بشكل كامل إلا في ظل المعتزلة.

وإذا كان رمي المعتزلة بالقدرية واردا عند البخاري، وكان البخاري معاصرا لكثير من علماء الجرح والتعديل - الَّذين رموا الرواة بالقدر- ونخص بالذكر منهم يحيى بن معين (ت:233) الذي كان من شيوخ البخاري، وأبا داود(ت:275) الذي كان تلميذا للبخاري، وهذان من أكثر العلماء رميا للرواة بالقدر، فمؤدى هذا أن رمي الرواة بالقدر كان رميا لهم بالاعتزال، بحكم نيابة لفظ القدر عن لفظ الاعتزال.

ويمكن أنْ نأخذ مثالا آخر، وهو كتاب "الإبانة" لأبي الحسن الأشعري(ت:324)، حيث نجده أحيانا يطلق لفظ القدرية على المعتزلة، من ذلك أنه قال:« وزعمت القدرية أن الله تعالى يخلق الخير والشيطان يخلق الشر»[2]، ثم قال:« مسألة عن المعتزلة ... يقال لهم:(أي للمعتزلة) فإذا زعمتم أن الكافرين يقدرون على الكفر والله تعالى لا يقدر عليه فقد زدتم على المجوس في قولكم؛ لأنكم تقولون معهم:إن الشيطان يقدر على الشر والله لا يقدر عليه»[3].

---

(1) م.س.114.

(2) الإبانة: 15.

(3) الأشعري، الإبانة: 196، وكذا في كتابه "رسالة أهل الثغر" حيث أطلق على المعتزلة قدرية، ص: 55.

كما أطلق الأشعري لفظ الجهمية على القدرية من ذلك قوله: «مسألة على الجهمية، ويقال لهم: أليس لم يزل الله عالما بأوليائه وأعدائه؟ فلا بد من نعم، قيل لهم: فهل تقولون إنه لم يزل مريدا للتفرقة بين أوليائه وأعدائه، فإن قالوا:

قد يسأل سائل إذا كان لفظ القدر يُقال عن المعتزلة، فلِمَ اختار علماء الرجال في نقدهم للراوي إطلاق لفظ القدر أكثر من لفظ التجهم والاعتزال؟ أو بمعنى آخر لماذا كان لفظ القدر أكثر تداولًا من الاعتزال والتجهم؟!

يمكن أنْ يجاب عن ذلك بأنَّ مسألة القضاء والقدر كانت هي الأسبق من حيث الظهور، كما أنها هي الأخطر؛ حيث فهمت على أنها تسوق إلى إيجاد شريك لله وهو الإنسان الذي يدعي أنه يخلق أفعال نفسه، وقد ظهر ذلك جليا من قول الأشعري السابق، حيث اعتبر القائل بخلق الإنسان لأفعاله يفوق قول المجوس، كما أن القول بالقدر فُهِم على أنه نفي لعلم الله بالأشياء قبل وقوعها.

بعد هذا التوضيح نشرع في سرد الرواة من القدرية والجهمية والمعتزلة.

❖ إسحاق بن الربيع البصري الأبلي، أبو حمزة العطار كان «إسحاق شديد القول في القدر»[1]، روى له ابن ماجه حديثا واحدا[2].

❖ إسماعيل بن بشر بن منصور السليمي (ت:255)[3]، قال عنه أبو داود:« كان قدريا»[4]، روى له أبو داود والنسائي وابن ماجه[5].

❖ برد بن سنان، أبو العلاء(ت:135)[6]، قال أبو حاتم الرازي:« كان صدوقا،

نعم، قيل لهم: فإذا كانت إرادة الله لم تزل فهي غير مخلوقة، وإذا كانت إرادته غير مخلوقة فلم لا قلتم: إن كلامه غير مخلوق، فإن قالوا: لا، نقول: لم يزل مريدا للتفرقة بين أوليائه وأعدائه، زعموا أن الله لا يريد التفرقة بين أوليائه وأعدائه، ونسبوه سبحانه إلى النقص تعالى عن قول القدرية علوا كبيرا»، الإبانة: 82- 83.

(1) ابن حجر، العسقلاني، تهذيب التهذيب: 203/1، رقم: 430، ونقل عن أبي داود أنه قدري، م.س.ن.م.

(2) المزي تهذيب الكمال: 424/2، رقم: 351.

(3) المزي تهذيب الكمال: 50/3.

(4) ابن حجر، العسقلاني، تهذيب التهذيب: 248/1، رقم: 26، أبو زرعة، سؤالات البرذعي: 591.

(5) ابن حجر، م.س.ن.م.

(6) الذهبي، ميزان الاعتدال: 11/2، رقم: 1147.

وكان قدريا »[1]، روى له أصحاب السنن الأربعة[2].

- ثور بن يزيد الكلاعي الحمصي، أبو خالد(ت:153)[3]، قال يحيى بن معين:« ما رأيت أحدًا يشك أنه قدري، وهو صحيح الحديث»[4]، روى له البخاري وأصحاب السنن الأربعة[5].
- النضر بن أنس (ت:قريبا من:160) ، « صدوق رمي بالقدر»[6]، روى له مسلم والترمذي وابن ماجه[7].
- حسان بن عطية المحاربي (ت:بين120-130)[8]، قال الذهبي:هو« من ثقات التابعين ومشاهيرهم، قد اتُّهِم بالقدر فيما قيل»[9]، روى له الستة[10].
- داود بن الحصين الأموي، أبو سليمان(ت:135)[11]، قال الذهبي وابن حجر العسقلاني:« رمي بالقدر»[12]، روى له الجماعة[13].

---

(1) ابن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل: 422/2، رقم: 1675، وانظر: القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال: 339.، وقال أبو داود: «كان يرى القدر»، ابن حجر، تهذيب التهذيب: 375/1، رقم: 790.

(2) م.س.ن.م. المزي، تهذيب الكمال: 46/4.

(3) القيسراني، تذكرة الحفاظ: 175/1، رقم: 171.

(4) الذهبي، ميزان الاعتدال: 97/2، رقم: 140، وانظر: القاضي عبد الجبار: م.س.ن.م.

(5) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 30/2، رقم: 57، المزي، تهذيب الكمال: 428/4.

(6) ابن حجر، تقريب التهذيب: 155، رقم: 1168.

(7) ابن حجر، تقريب التهذيب: 155، رقم: 1168.

(8) قال ابن حجر: «ذكره البخاري في الأوسط، في فصل من مات من العشرين إلى الثلاثين ومائة»، تهذيب التهذيب: 219/2، رقم: 460.

(9) الذهبي، ميزان الاعتدال: 224/2، رقم: 1812، وقال ابن معين: «قدري ثقة» انظر: الباجي، التعديل والتجريح: 501/2، رقم: 250، وذكره القاضي في الطبقة التاسعة في كتابه فضل الاعتزال: 339.

(10) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 219/2، رقم: 460.

(11) ابن حبان، الثقات: 284/6، رقم: 7748.

(12) الذهبي، ميزان الاعتدال: 10/3، القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 335.

(13) تهذيب التهذيب: 157/3.

❖ حفص بن غيلان الهمذاني، أبو معيد، قال فيه أبو داود:« كان يرى القدر»[1]، روى له النسائي وابن ماجه[2].

❖ زكريا بن إسحاق المكي، قال ابن معين:« قدري ثقة»[3]، روى له الستة [4].

❖ زيد بن واقد القرشي الدمشقي (ت:138)[5]، قال فيه أبو حاتم الرازي:« كان يرى القدر»[6]، روى له البخاري وأبو داود والنسائي وابن ماجه[7].

❖ سعيد بن أبي عروبة، اسمه مهران العدوي، أبو النضر (ت:156-157)[8]، قال عنه أحمد بن حنبل:« كان قتادة (بن دعامة) وسعيد يقولان بالقدر ويكتمانه»[9]، روى له الستة[10].

❖ سعد بن سعيد بن أبي سعيد المقبري المدني، أبو سهل، قال ابن عيينة:« كان سعد قدريا»[11]، روى له ابن ماجه حديثا واحدا[12].

((1)) الذهبي، ميزان الاعتدال: 332/2، رقم: 2165، ابن حجر، تهذيب التهذيب: 360/2، رقم: 727.

(2)الذهبي، الكاشف: 343، رقم 1166، تهذيب التهذيب: 360/2، رقم: 727، وقال ابن حجر: «صدوق فقيه رمي بالقدر»، تقريب التهذيب: 174، رقم: 1432.

(3) الذهبي، ميزان الاعتدال: 106/3، رقم: 2873، القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال: 338.

(4) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 283/3، رقم: 614، المزي، تهذيب الكمال: 357/9، رقم: 1990.

(5) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 367/3، رقم: 780.

(6) الذهبي، ميزان الاعتدال: 112/8، رقم: 407.

(7) الذهبي، م.س.: 111/8، رقم: 407، ابن حجر، تهذيب التهذيب: 367/3، رقم: 780، المزي، تهذيب الكمال: 108/10/رقم: 2130.

(8) المزي، تهذيب الكمال: 11/11، رقم: 2327.

(9) القيسراني، تذكرة الحفاظ: 178/1، رقم: 176، وذكره القاضي في كتابه "فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة": 342، ورماه أكثر من واحد بالقدر، انظر: الذهبي، ميزان الاعتدال: 220/3، رقم: 3245، الذهبي، سير أعلام النبلاء: 153/7، العجلي، معرفة الثقات: 403/1، رقم: 610.

(10) الذهبي، ميزان الاعتدال، م.س.ن.م. المزي، تهذيب الكمال: 11/11، رقم: 2327.

(11) ابن حجرالعسقلاني، تهذيب التهذيب: 407/3، رقم: 875.

(12) ابن حجرالعسقلاني، تهذيب التهذيب: 407/3، رقم: 875، المزي، تهذيب الكمال: 261/10، رقم: 2207.

❖ سعيد بن أوس بن ثابت بن بشير بن أبي زيد، أبو زيد الأنصاري النحوي البصري (ت:214)[1]، قال الساجي:« كان قدريا»[2]، روى له أبو داود والترمذي[3].

❖ سعيد بن بشير الأزدي ويقال البصري، أبو عبد الرحمن أو أبو سلمة (ت:168-169)[4]، قال ابن سعد ودحيم :« كان قدريا»[5]، روى له الأربعة[6].

❖ سلام بن مسكين بن ربيعة الأزدي البصري(ت:164أو167)[7]، قال أبو داود :« كان يذهب إلى القدر»[8]، روى له الستة سوى الترمذي[9].

❖ سيف بن سليمان (ت:156)، قال ابن معين:« قدري»[10]، روى له الستة غير الترمذي[11].

❖ شبل بن عباد المكي القارئ (ت:148)[12]، قال فيه أبو داود:« كان ثقة إلا أنه يرى القدر»[13]، روى له البخاري وأبو داود والنسائي وابن ماجه[14].

---

(1) المزي، م.س.337/10، رقم: 2239، ابن حجرالعسقلاني، تقريب التهذيب: 233، رقم: 2272

(2) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 5/4، رقم: 7، وكذا رماه مسلم والنسائي بالقدر، انظر: م.س.ن.م.

(3) م.س.ن.م.

(4) ابن حجر، تقريب التهذيب: 234، رقم: 2276.

(5) الذهبي، الكاشف: 432/1، رقم: 1858، ابن حجر، تهذيب التهذيب: 9/4، رقم: 114.

(6) ابن حجر، م.س.8/4، رقم: 114.

(7) ابن حبان، الثقات: 416/6، رقم: 8363، ابن حجر، تهذيب التهذيب: 251/4، رقم: 504

(8) الذهبي، ميزان الاعتدال: 259/3، رقم: 3358، ابن حجر، م.س.ن. م. وقال ابن حجر: «ثقة رمي بالقدر»، ابن حجر، تقريب التهذيب: 261، رقم: 2710.

(9) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 251/4، رقم: 504، المزي، تهذيب الكمال: 297/12، رقم: 2662.

(10) الذهبي، ميزان الاعتدال: 352/3، وقال الساجي: «أجمعوا على أنه اتهم بالقدر»، ابن حجر، تهذيب التهذيب: 258/4، رقم: 516، وقال ابن حجر: «ثقة ثبت، رمي بالقدر» تقريب التهذيب: 262، رقم: 2722.

(11) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 258/4، رقم: 516.

(12) المزي، تهذيب الكمال 358/12، رقم: 2737.

(13) الذهبي، الكاشف: 478/1، رقم: 2233، المزي، تهذيب الكمال 358/12، رقم: 2737.

(14) ابن حجر، تقريب التهذيب: 263، رقم: 2737، المزي، م.س.ن.م.

❖ شيبان بن فروخ، أبو محمد الأبلي (ت:235-236)[1]، قال الساجي:« قدري»[2]، روى له مسلم وأبوداود والنسائي[3].

❖ صفوان بن سُليم القرشي المدني، أبو عبد الله أو أبو الحارث (ت:132)، قال ابن حجر :« ثقة مفتٍ عابد رمي بالقدر »، روى له الجماعة[4].

❖ صدقة بن عبد الله السمين الدمشقي، أبو معاوية (ت:166)[5]، قال في حقه أبو زرعة:« كان قدريا»[6]، روى له الترمذي والنسائي وابن ماجه[7].

❖ عباد بن منصور الناجي، أبو سلمة البصري القاضي(ت:152)[8]، قال ابن حبان:« كان قدريا داعية إلى القدر»[9]، روى له الأربعة والبخاري في التعاليق[10].

❖ عبد الأعلى بن عبد الأعلى، الشامي البصري، لقبه أبو همام وكان يغضب من التلقيب به، فيقال له أبو محمد(ت:189)[11]، وصفه الذهبي بأنه «قدري» [12]، روى له الستة[13].

---

(1) ابن حجرالعسقلاني، تقريب التهذيب: 269، رقم: 2834.

(2) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 328/4، رقم: 639، وانظر: السيوطي، طبقات الحفاظ: 197، رقم: 429.

(3) ابن حجرالعسقلاني، م.س.ن.م.

(4)انظر في تاريخ وفاته وفي الرمي بالقدر ورواية الجماعة عنه: ابن حجر، تقريب التهذيب: 276، رقم: 2933، الذهبي، الكاشف: 503/1، رقم: 2398، القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال: 335.

(5) ابن حجر، تقريب التهذيب: 275، رقم: 2913.

(6)ابن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل: 429/4، رقم: 1889، وانظر: القاضي عبد الجبار: م.س.342، وقال أبو حاتم الرازي: «محله الصدق، وأنكر عليه رأي القدر فقط»، م.س.ن.م.

(7)المزي، تهذيب الكمال: 137/13، رقم: 2863.

(8) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 106/7.

(9)الذهبي، م.س.105/7، ذكره القاضي في "فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة": 342.

(10)ابن حجر، تهذيب التهذيب: 90/5، رقم: 172.

(11) البخاري، التاريخ الكبير: 73/6، رقم: 1748، المزي، تهذيب الكمال: 360/61، رقم: 3687.

(12)الذهبي، الكاشف: 611، رقم: 3078.

(13) م.س.ن.م. المزي، تهذيب الكمال: 362/6، رقم: 3687

❖ عبد الحميد بن جعفر بن عبد الله الأنصاري، أبو الفضل ويقال أبو حفص(ت:135)[1]، قال ابن معين:« كان عبد الحميد ثقة، يُرمى بالقدر»[2]، احتج به الستة سوى البخاري[3].

❖ عبد الرحمن بن إسحاق بن كنانة العامري، ويقال له أيضا:عباد بن إسحق، قال ابن المديني:«كان يرى القدر»[4]، روى له البخاري في التعاليق ومسلم وأصحاب السنن الأربعة[5].

❖ عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان العنسي الدمشقي(ت:165)[6]، قال أبو حاتم الرازي:« ثقة يشوبه شيء من القدر»[7]، روى له الأربعة[8].

❖ عبد الله بن أبي لبيد المدني[9]، قال ابن سعد:« كان يقول بالقدر» [10]، روى له الستة عدا الترمذي[11].

❖ عبد الله بن عمرو بن أبي الحجاج، أبومعمر (ت:224)[12]، قال العجلي:« ثقة،

---

(1) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 22/7.

(2)الذهبي، ميزان الاعتدال: 247/4، رقم: 4772، القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال: 335.

(3)الذهبي، سير أعلام النبلاء: 22/7، المزي، تهذيب الكمال: 419/16.

(4) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 125/6، رقم: 285، وقال الدارقطني والساجي: «يرمى بالقدر»، ابن حجر، م.س.ن.م. وقال أبو داود: «ثقة إلا أنه قدري»، الذهبي، ميزان الاعتدال: 258/4، رقم: 4816

(5) ابن حجر، م.س.ن.م، المزي، تهذيب الكمال: 524/16.

(6) ابن حجر، تقريب التهذيب: 337، رقم: 3820، المزي، تهذيب الكمال: 17/17، رقم: 3775.

(7) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 136/6، رقم: 306، ورماه أكثر من واحد بالقدر، انظر: ابن حجر.م.س.ن.م.

(8) م.س.ن.م.

(9)ابن حجر، تقريب التهذيب 319، رقم: 3560.

(10) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 326/5، رقم: 645، القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال: 335.

(11) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 326/5، رقم: 645.

(12) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 293/5، رقم: 574.

وكان يرى القدر»[1] روى الستة له[2].

❖ عطاء بن أبي ميمونة، قال الرازي:« كان قدريا»[3]، روى له الستة غير الترمذي[4].

❖ العلاء بن الحارث بن عبد الوارث الحضرمي، أبو وهب(ت:136)[5]، قال فيه أبو داود وابن معين:« كان يرى القدر»، روى له الستة سوى البخاري[6].عمران بن مسلم القصير، أبو بكر، قال فيه يحي القطان:« كان يرى القدر»[7]، روى له الجماعة سوى ابن ماجه[8].

❖ عمر بن أبي زائدة(ت:164)[9]، قال القطان:« كان يرى القدر»، روى له البخاري ومسلم والنسائي[10].

❖ عوف بن أبي جميلة العبدي، أبو سهل(ت:146)[11]، قال ابن المبارك:« كان

---

(1) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 293/5، رقم: 574، ونقل ابن حجرعن أكثر من واحدٍ من العلماء رماه بالقدر، انظر: م.س.ن.م. وذكر ابن حجر في المقدمة أنه من القدرية، مقدمة فتح الباري: 460.

(2) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 293/5، رقم: 574.

(3) ابن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل: 337/6، رقم: 1862، وبمثل هذا قال عنه يحي بن معين والذهبي، انظر: الذهبي ميزان الاعتدال في نقد الرجال: 96/5، رقم: 5656، وقال ابن عدي: «وهو معروف بالقدر»، ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال: 368/5/رقم: 1529

(4) انظر ابن حجر، تهذيب التهذيب: 192/7، رقم: 396

(5) ابن حبان، الثقات: 248/5، رقم: 4692، المزي، تهذيب الكمال: 482/22، رقم: 4560.

(6) انظر في من رماه بالقدر، ومن روى عنه: المزي، تهذيب الكمال: 480/22، رقم: 4560، وذكره القاضي باسم" العلاء بن حريث" فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 339.

(7) الذهبي، ميزان الاعتدال: 295/5، رقم: 6319 الذهبي، سير أعلام النبلاء: 225/6.

(8) الذهبي، الكاشف: 95/2، رقم: 4274، المزي، تهذيب الكمال: 3/22، رقم: 4502.

(9) الربعي‹ محمد بن عبد الله› مولد العلماء ووفياتهم: 381/1.

(10)انظر في النقل عن القطان وفي من روى عنه: الذهبي، ميزان الاعتدال: 237/5، رقم: 6116.

(11)الباجي، التعديل والتجريح: 1029/3، العسقلاني، تهذيب التهذيب: 148/8، رقم: 302.

قدريا وكان شيعيا»[1]، روى له الستة[2].

❖ عمرو بن دينار المكي الأثرم(ت:126)[3]، قال الخطيب البغدادي:« كان ممن يذهب إلى القدر»[4]، روى له الجماعة[5] .

❖ عمرو بن الهيثم بن قطن بن كعب الزبيدي، أبو قطن (ت:198)[6]، قال فيه الذهبي:« قدري صدوق»[7]، روى له مسلم والأربعة[8].

❖ عمير بن هانئ العنسي، (ت:127)[9]، قال أبو داود:« كان قدريا» [10]، روى له الستة[11].

❖ فضل بن دلهم الواسطي البصري القصاب، قال أحمد بن حنبل وأبو داود:« كان معتزليًا»(12)، روى له أبو داود والترمذي وابن ماجه [13].

❖ الفضل بن عيسى بن الرقاشي، قال سفيان بن عيينة:« كان الفضل بن عيسى

(1)ابن حجر، مقدمة فتح الباري: 433، وذكره القاضي في "فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 341.

(2) تهذيب التهذيب م.س.ن.م. المزي، تهذيب الكمال: 437/22، رقم: 4545.

(3)ابن حبان، الثقات: 167/5، رقم: 4400.

(4)الكفاية في علم الرواية: 125، القاضي عبد الجبار فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 337.

(5) المزي، تهذيب الكمال 12/22، رقم: 4360.

(6) المزي، م.س. 283/22، رقم: 4466.

(7) الذهبي، الكاشف: 90/2، رقم: 4244

(8) ابن حجرالعسقلاني، تهذيب التهذيب: 100/8، رقم: 189، المزي، تهذيب الكمال: 283/22، رقم: 4466.

(9) وقيل قبل ذلك، انظر: ابن حجر، تقريب التهذيب: 431، رقم: 5189.

(10) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 133/8، رقم: 267

(11) م.س.ن.م. المزي، تهذيب الكمال: 388/22، رقم: 4521.

(12) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 248/8، رقم: 506، وقال ابن حجر: «رمي بالاعتزال»: تقريب التهذيب: 446، رقم: 5402

(13) الذهبي، ميزان الاعتدال: 426/5، رقم: 6727، القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال: 339.

الرقاشي قدريا، وكان أهلا أن لا يروى عنه»[1]، روى له ابن ماجه[2].

❖ قتادة بن دعامة السدوسي البصري الأكمه، أبو الخطاب (ت:117)[3]، قال يحيى بن معين:« كان قتادة (يقول) بالقدر»[4]، روى له الستة[5].

❖ كهمس بن المنهال السدوسي البصري، أبو عثمان، قال ابن حبان:« كان يقول بالقدر»[6]، روى له البخاري حديثا واحدا مقرونا بغيره[7].

❖ المبارك بن فضالة (ت:164)[8]، قال ابن معين:« قدري»[9]، روى له البخاري في التعاليق وأبو داود والترمذي وابن ماجه[10].

❖ محمد بن الحسن بن هلال بن أبي زينب، أبو جعفر، قال ابن حجر:« صدوق فيه لين، ورُمي بالقدر»[11]، روى له البخاري والترمذي[12].

---

(1) العقيلي، ضعفاء العقيلي: 442/3، رقم: 1490، وانظر: القاضي: م.س. 342، وهناك أكثر من واحدٍ رماه بالقدر، انظر: العقيلي، م.س.ن.م.

(2) تهذيب التهذيب: 254/8، رقم: 521

(3) م.س.318/8، رقم: 637

(4) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 154/7، وروي مثل هذا عن يحيى بن سعيد القطان، فقد سأله علي بن المديني قائلا: «إن عبد الرحمن (عبد الرحمن بن المهدي) يقول: اتركْ كل من كان رأسا في بدعة يدعو إليها، قال: كيف تصنع بقتادة ...ثم قال يحيى: إن تركت هذا الضرب تركت ناسا كثيرا»، ابن حجر، تهذيب التهذيب: 317/8، رقم: 637، ومفاد هذا أنَّ قتادة كان داعية إلى القدر، ولم يترك حديثه، وصنفه القاضي في كتابه " فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة": 341.

(5) الذهبي، ميزان الاعتدال: 466/5، رقم: 6870، المزي، تهذيب الكمال: 517/27، رقم: 4848

(6) ابن حبان، الثقات: 27/9، رقم: 15002، وانظر: القاضي عبد الجبار، م.س.342. وقال الساجي: «كان قدريا ضعيفا»، ابن حجر، تهذيب التهذيب: 404/8، رقم: 819

(7)الذهبي، ميزان الاعتدال: 503/5، رقم: 6988، ابن حجر، م.س.ن.م.

(8)الذهبي، م.س. 16/6، رقم: 7054.

(9) الذهبي، م.س.ن.م، وانظر: القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 342.

(10) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 27/10، رقم: 50.

(11) ابن حجر، تقريب التهذيب: 474، رقم: 5819

(12)الذهبي، المغني: 567/2، رقم: 5412، ابن حجر، تهذيب التهذيب: 104/9،رقم: 2344.

❖ محمد بن راشد المكحولي الشامي[1]، رماه ابن معين وغيره بالقدر[2]، روى له مسلم متابعة، وأصحاب السنن الأربعة[3].

❖ محمد بن سليم، أبو هلال العبدي الراسبي البصري (ت:167)، قال ابن معين:« صدوق يرمى بالقدر»[4]، روى له الأربعة والبخاري في التعاليق[5].

❖ محمد بن سواء السدوسي، أبو الخطاب (ت:187)[6]، قال الأزدي:«كان يغلو في القدر»[7]، روى له الستة سوى أبي داود[8].

❖ محمد بن عائذ بن أحمد أو ابن سعيد، الدمشقي(ت:233)[9]، قال ابن حجر:« صدوق رمي بالقدر»[10]، روى له أبو داود والنسائي[11].

❖ محمد بن عيسى بن القاسم بن سميع الأموي، أبو سفيان(ت:204)[12] روى له أبو داود والنسائي وابن ماجه[13]، قال عنه أبو داود « كان يتهم بالقدر»[14].

❖ محمد بن ميسر، أبو سعد الصغاني البلخي الضرير، قال يحي بن معين وأبو

---

(1) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 140/9، رقم: 2344

(2) م.س.ن.م. وانظر: الذهبي، ميزان الاعتدال: 143/6، رقم: 7514.

(3) ابن حجر، م.س.ن.م.

(4) انظر في تاريخ وفاته وفيما نقلناه عن ابن معين: الذهبي، ميزان الاعتدال: 179/6، رقم: 7652.

(5) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 173/9، رقم: 303

(6)ابن حبان، الثقات: 42/9، رقم: 15081

(7) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 185/9، رقم: 329، وانظرله: مقدمة فتح الباري: 460.

(8) الذهبي، الكاشف: 177/2، رقم: 4892، المزي، تهذيب الكمال: 330/25، رقم: 5272.

(9) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 214/9، رقم: 390.

(10) ابن حجر، تقريب التهذيب: 486، 5989.

(11) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 214/9، رقم: 390، المزي، تهذيب الكمال: 427/25، رقم: 5317.

(12) ابن حجر، م.س.346/9، رقم: 640.

(13) م.س.ن.م. المزي، تهذيب الكمال: 257/26.

(14) المزي، م.س.255/26، وجعله ابن حبان وعثمان بن سعيد الدارمي من القدرية، انظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب: 347/9.

داود:« كان جهميا»، روى له الترمذي[1].

❖ محمد بن يعلى السلمي، أبو علي الكوفي، لقبه زنبور (ت:205)، قال العجلي:« يقال إنه جهمي»[2]، روى له الترمذي وابن ماجه[3].

❖ مسلمة بن علقمة المازني، أبو محمد البصري، قال فيه الساجي:« كان قدريا»[4]، روى له الستة سوى البخاري[5].

❖ موسى بن أبي كثير الأنصاري ويقال الهمداني الكوفي ويقال الواسطي، المعروف بموسى الكبير، قال أبو زرعة والبخاري:« كان يرى القدر»، روى له النسائي[6].

❖ النعمان بن المنذر الغساني، أبو الزبير (ت:132)، قال أبو داود:« كان داعية في القدر، وضع كتابا يدعو فيه إلى القدر»[7]، روى له أبو داود والنسائي[8].

---

(1) انظر: الذهبي، ميزان الاعتدال: 351/6، رقم: 8247، ابن حجر، تهذيب التهذيب: 427/9، رقم: 788

(2) انظر في تاريخ وفاته وفي الرمي بالتجهم: ابن حجر، تهذيب التهذيب: 470/9، رقم: 877، وللتذكير فقد رماه أكثر من واحد، انظر.م.س.ن.م.

(3) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 470/9، رقم: 877.

(4) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 132/10، رقم: 279.

(5) م.س.ن.م.المزي، تهذيب الكمال: 566/27، رقم: 5957.

(6) انظر في تاريخ وفاته وقوله بالقدر ورواية النسائي عنه: الذهبي، الكاشف: 308/2، رقم: 5727، ابن حجر، تهذيب التهذيب: 327/10، رقم: 651.

(7)انظر في تاريخ وفاته وفي النقل عن أبي داود: ابن حجر، تهذيب التهذيب: 408/10، رقم: 830، ورماه أكثر من واحد بالقدر، انظر: .م.س.ن.م. وقال الذهبي: « صدورق قدري»، الذهبي، الكاشف: 323/1، رقم: 5854.

(8) الذهبي، الكاشف: 323/1، رقم: 5854، تهذيب التهذيب: 408/10، رقم: 830.

❖ هارون بن موسى البصري الأزدي الأعور، أبو عبد الله أو أبو إسحاق كان هارون « شديد القول في القدر»[1]، روى له الستة سوى ابن ماجه[2].

❖ هشام بن حسان الأزدي الدستوائي، (ت:147-148)[3]، قال فيه ابن سعد:« كان ثقة ثبتا في الحديث حجة، إلا أنه يرى القدر»[4]، روى له الستة[5].

❖ الهيثم بن حميد الدمشقي، أبو أحمد، قال أبو داود:« ثقة قدري»[6]، روى له الأربعة[7].

❖ الوضين بن عطاء الكفرسوسي، أبو كنانة[8]، قال أبو داود:« قدري صالح الحديث»[9]، روى له أبو داود والنسائي وابن ماجه[10].

❖ يحيى بن حمزة بن واقد الحضرمي، أبو عبد الرحمن (ت:182-183)[11]، قال يحيى بن معين :« كان قدريا»[12]، روى له الستة[13].

---

(1) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 14/11، رقم: 29، المزي، تهذيب الكمال: 118/30، وقال ابن حجر: «ثقة...رمي بالقدر» ابن حجر: تقريب التهذيب: 569، رقم: 7246 .

(2) الذهبي، الكاشف: 332/2، رقم: 5923، المزي، تهذيب الكمال: 118/30.

(3) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 34/11، رقم: 75.

(4) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 151/7.

(5) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 32/11، رقم: 75، المزي، تهذيب الكمال: 193/30

(6) الذهبي، ميزان الاعتدال: 107/7، رقم: 9306.

(7) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 81/11، رقم: 154، المزي، تهذيب الكمال: 372/30.

(8) الذهبي، ميزان الاعتدال: 125/7، رقم: 9362، ابن حجر، تقريب التهذيب: 581، رقم: 7408، والتأريخ الأول ذكره الذهبي، والثاني ابن حجر.

(9)الذهبي، م.س.ن.م، القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 338.

(10) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 106/11، رقم: 205.

(11) السيوطي، طبقات الحفاظ: 125، رقم: 255.

(12) وبمثل ذلك قال عنه أبو داود، انظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب: 176/11، رقم: 339، وصنفه القاضي في الطبقة التاسعة، انظر له فضل الاعتزال: 339.

(13) ابن حجر، م.س.ن.م. المزي، م.س.ن.م.

❖ يزيد بن أبان الرقاشي البصري، أبو عمرو [1] قال ابن سعد:« كان قدريا»[2]، روى له الترمذي وابن ماجه[3].

تنبئ هذه الكثرة من الرواة عن مدى حضور السنة في فكر المعتزلة واهتمامهم بها.

بعد هذا ننتقل إلى دليل آخر يؤكد اهتمام المعتزلة بالسنة النبوية.

---

(1) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 271/11، رقم: 498.

(2) م.س.ن.م.

(3) م.س.270/11، رقم: 498، المزي، تهذيب الكمال: 64/32، رقم: 6958.

المبحث الثاني: تصنيف المعتزلة في الحديث

المبحث الثاني

تصنيف المعتزلة في الحديث

صنَّف المعتزلة كتبا في السنة النبوية، ومنهم:

1.أبو علي الجبائي:(ت:303)

ذكر الذهبي عند ترجمته أنَّ له كتابا يسمى " شرح الحديث"[1]، ويظهر من هذه التسمية أنه متصل بالمتن، ولأبي علي أيضا تصنيف في الرجال الَّذين يروون الحديث، فقد صنف كتابا في "شيوخ أبي داود" أو "رجال أبي داود"، ويبدو من هذه التسمية أنه عبارة عن تراجم للرجال الَّذين وردوا في سنن أبي داود أو تراجم لشيوخ أبي داود[2].

2.أبو الحسين الخياط (ت:290).

ألف الخياط كتابا سماه "الرد على من أثبت خبر الواحد"[3].

3.أبو القاسم الكعبي البلخي(ت:319).

ألف كتابًا في "حجة أخبار الآحاد"، وهو رد على كتاب الخياط السابق[4]، وللكعبي كتاب يسمى "قبول الأخبار ومعرفة الرجال"[5].

---

(1) سير أعلام النبلاء: 184/14.

(2) الكتاب بالتسمية الأولى ذكره ابن حجر عند ترجمته لعبد الله بن المنذر، انظر: له: الإصابة: 99/5، رقم: 6357، وبالتسمية الثانية ذكره ابن حجر أيضا في لسان الميزان، عند ترجمة وضاح بن يحيى، وذكر أنَّ أبا داود حدث عن وضاح، وهذا يؤكد أن هذا الكتاب وضعه الجبائي للتعريف بالرجال وبأحوالهم، انظر: ابن حجر: لسان الميزان: 221/6، رقم: 774.

(3) انظر ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان/8/4.

(4)البغدادي، الفرق بين الفرق: 165

(5) مخطوط بدار الكتب المصرية، تحت رقم: 24051، وهو مكتوب بخط رديء.

4.أبو جعفر الإسكافي(ت:240).

له كتاب "القاضي بين المختلفة"، « ويبدو أن موضوعه يدور حول الحديث، كدليل من أدلة الأحكام الشرعية عند المعتزلة»[1].

5.القاضي عبد الجبار(ت:415).

للقاضي عبد الجبار تأليف في علم الحديث يسمى "نظم الفوائد وتقريب المراد للرائد"، وهو من إملاءات القاضي عبد الجبار، والكتاب مخطوط ولم يطبع - فيما أعلم - حتى الآن، والجميل في هذا المخطوط أنه متصل السند من راويه جعفر بن أحمد عن القاضي عبد الجبار إلى رسول الله ﷺ، وهذا يدل على اهتمام المعتزلة بعلم الحديث، ولعل هذا الاهتمام هو الذي دفع بالقاضي إلى علماء الحديث ليأخذ منهم الحديث سماعا وبالسند المتصل إلى رسول الله ﷺ.

يقول تلميذ القاضي جعفرُ بن أحمد بن أبي يحيى في مقدمته للمخطوط:« أما بعد... فإنه كان من جملة مسموعاتي من الأخبار المروية عن النبي ﷺ قطعة من أمالي قاضي القضاة عماد الدين عبد الجبار بن أحمد، وكان قد بين ما أشكل منها وأوضح ما تضمنته من فوائدها، وهي من نفائس الأخبار وكرائم الأحاديث، غير أنها لم تكن مرتبة ترتيبا يسهل معه إدراك المطلوب منها... فدعاني عظيم الرغبة إلى ترتيب أبوابها ... وقد رتبت ذلك أربعة وعشرين بابا»

بلغ عدد الأحاديث في هذا المخطوط مائة وخمسة وثلاثين حديثا، ولنأخذ حديثا من الباب السادس عشر الذي ذكرت فيه أحاديث لإبطال «مذاهب المشبهة والمجبرة».

يقول جعفر بن أحمد:« قال(أي القاضي عبد الجبار):حدثنا أبو بكر أحمد بن هشام بن حميد الحصري، قال:حدثنا أحمد بن عبد الجبار العطاردي، قال:حدثنا أبو معاوية الضرير عن الأعمش عن إبراهيم عن علقمة عن ابن مسعود قال:قال رجل من

---

(1)محمد السيد،محمد صالح، أبو جعفر الإسكافي وآراؤه الكلامية والفلسفية: 44.

أهل الكتاب:« إن الله عز وجل يحمل الخلائق على أصبع والأرضين على أصبع»، قال:« فضحك رسول الله ﷺ، حتى بدت نواجذه، قال فأنزل الله عز وجل، ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ (67)﴾(الزمر).

قال قاضي القضاة إنما ضحك ﷺ تعجبا من هذا القول وفساده وإحالته، فلو كان الله تعالى ممن يوصف بالأصابع، لوجب اتصالها بالكف ثم بالساعد ثم بالعضد ثم بالظهر والبطن، وكان جسدا وعلى صورة ابن آدم، ومن يصف الله تعالى بهذه الصفة يكون داخلا تحت من ذمه الله تعالى بقوله:﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ (91)﴾(الأنعام)[1].

6.الزمخشري، أبو القاسم، جار الله محمود بن عمر (ت:538).

1.الفائق في غريب الحديث:

أفرد الزمخشري كتابا له متصلا بالحديث أسماه "الفائق في غريب الحديث"، وهو كتاب ضخم[2] حوى الكثير من الأحاديث، والكتاب غير مقصور على أحاديث الرسول ﷺ، بل فيه ما هو من حديثه ﷺ وما هو من آثار الصحابة ومن تبعهم، غير أنه يبدأ بأحاديث الرسول ﷺ أولًا إنْ وجدت، وأحيانًا يبدأ بحديث للنبي ﷺ ولكن من غير أنْ يسنده بل يكتفي بذكر نص الحديث، كما أنه قد يكتفي بذكر أحاديث النبي ﷺ من غير أنْ يردف لها شيئا، ويبدو أنَّ هذا راجع إلى مدى توفر الكلمة الغريبة التي يرمي إلى كشف معناها ومشتقاتها.

يُلحظ في هذا التصنيف وجود أحاديث الرسول ﷺ من غير إحالة على من رواها (البخاري ...)، كما يُلحظ فيها الصحيح ودونه، حتى إنَّك لتجد الأحاديث الموضوعة فيه.

ولعلَّ هذا راجع إلى قصْده في التصنيف، فربما يكون قصده إزالة الغموض اللغوي عن الحديث، بصرف النظر عن صحة نسبته للنبي ﷺ، وهذا المنهج - إنْ صح - قد يبرر

---

(1) ورقة: 169.

(2) طبع في أكثر من دار من ذلك طبعة دار الفكر بدمشق، ضمن أربعة مجلدات كبيرة.

له هذا الصنيع شريطة أنْ لا ينسب حديثا للنبي ﷺ وهو عارف بوضعه وإلا أصبح آثما، ولكن كان عليه - إنْ كان هذا منهجه كما قلنا - أنْ يفصحَ عن هذا المنهج في مقدمة تأليفه.

كما لا نستبعد أنْ يكون هذا الصنيع ناجما عن قصور في علم الحديث، بحيث يعسر عليه أنْ يدرس كل حديث ليعرف صحته، ولا يعترض على هذا الاحتمال بالقول: إنَّ التمييز بين الأحاديث صحة ووضعا غير متعذر، إذ يمكن أنْ يعرف ذلك بالرجوع إلى كتب الجرح والتعديل، فكيف نَسِمُه بالقصور وعدم التمييز؟

هذا الاعتراض مقبول في حال وثوق الزمخشري بمناهج أهل السُّنَّة في التعديل والتجريح، والحكم على الحديث بالصحة والوضع... وهو أمر لا يمكن الجزم به ولا برجحانه، بل عدم الوثوق بمناهج المحدثين هو الأقرب عند المعتزلة.

وربما يعزز ذلك ما نراه في كشَّافه من وجود عشرات من الأحاديث متصلة بفضائل السور، حكم عليها أهل السُّنَّة بالوضع كما سيتضح معنا بعد قليل.

وقد سلك الزمخشري - من حيث نضد المادة ورصفها - منهجا يقوم على ترتيب الكلمات الغريبة وفقا لحروف المعجم، فهو يذكر مثلا حرف الهمزة مع الباء، ثم الهمزة مع التاء حتى يأتي على كل الحروف، ثم يتنقَّل إلى حرف الباء مع الهمزة وهكذا دواليك، من ذلك مثلا أورد في باب الهمزة مع الراء هذه الكلمات الغريبة وفق هذا الترتيب(أَرَبَ ← أَرَزَ ← إرْث ← أرَكَ)[1].

ومن الواضح أنَّ الغرض الأصلي من تصنيف "الفائق" محصورٌ في كشف الألفاظ الغريبة في الحديث الذي يورده وإزالة الغموض عنه[2]، معتمدا في ذلك على زادٍ لغوي وبلاغي.

---

(1) الفائق في غريب الحديث: 33/1.

(2) يقول ابن حجر: «فإن خفي المعنى بأن كان اللفظ مستعملا بقلة، احتيج إلى الكتب المصنَّفة في شرح الغريب ككتاب أبي عُبيد القاسم بن سلاَّم ... وللزمخشري كتاب اسمه الفائق حَسَن الترتيب» نزهة النظر: ص.99

من ذلك قوله في باب "الهمزة مع الراء"« إن الإسلام ليأْرِز إلى المدينة كما تأْرِزُ الحية إلى جحْرها»[1]، أي تنضوي إليه وتنضم، ومنه الأَروز للبخيل المنقبض، وعن أبي الأسود الدؤلي :إن فلانا إذا سئل أَرَزَ وإذا دعي انتهز، وروي اهتزَّ»[2].

ومن ذلك أيضا نجده في باب "الشين مع الظاء" يذكر حديثا« يعجب ربك من راعٍ في شظيّةٍ يؤذن ويقيم الصلاة»[3].

ثم قال مفسرا لفظة "شظية": «الشَّظيِ والشنْظِيَّة: فِنْديرة من فنادير الجبال، وهي قطعة من رؤوسها، والنون في شِنْظية مزيدة، بدليل أنها لم تثبت في شظية، ووزنها (وزن شِنْظية) فِنْعلة ولأن اشتقاقها من التشظِّي، وهو التشعب، لأنها شعبة من الجبال».

ثم قال مباشرة:« فانشظَّتْ رباعية رسول الله ﷺ[4]، أي انكسرت، وتشظَّى وانشظى بمنزلة تشعَّب وانْشَعب، ويقال:انشظى فلان منا أي انشعب»[5].

من الواضح أنَّ الكشف عن المعاني الغريبة في الحديث يحتاج إلى درايةٍ في اللغة ومعرفةٍ بمظانِّ وجود الكلمة في الحديث، وهذا ليس ببعيد عن الزمخشري صاحب الأساس في اللغة، والمفصل في النحو، والكشاف في التفسير، الذي يعد مثالا للتفاسير

(1) رواه البخاري بلفظ "الإيمان بدل الإسلام"، البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحج، باب: الإيمان يأرز إلى المدينة، رقم: 1876.

(2) الفائق في غريب الحديث: 33/1.

(3) رواه أبو داود في سننه بهذا اللفظ: « عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: « يَعْجَبُ رَبُّكُمْ مِنْ رَاعِي غَنَمٍ فِي رَأْسِ شَظِيَّةٍ بِجَبَلٍ، يُؤَذِّنُ بِالصَّلَاةِ وَيُصَلِّي، فَيَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: انْظُرُوا إِلَى عَبْدِي هَذَا يُؤَذِّنُ وَيُقِيمُ الصَّلَاةَ، يَخَافُ مِنِّي قَدْ غَفَرْتُ لِعَبْدِي وَأَدْخَلْتُهُ الْجَنَّةَ» سنن أبي داود، كتاب الصلاة باب الأذان في السفر، رقم: 1203، وكذا رواه النسائي، سنن النسائي، كتاب الأذان، باب الأذان لمن يصلي وحده، رقم: 666.

(4) الحديث رواه مسلم بهذا اللفظ: « عَنْ أَنَسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، كُسِرَتْ رَبَاعِيَتُهُ، يَوْمَ أُحُدٍ، وَشُجَّ فِي رَأْسِهِ، فَجَعَلَ يَسْلُتُ الدَّمَ عَنْهُ وَيَقُولُ: كَيْفَ يُفْلِحُ قَوْمٌ شَجُّوا نَبِيَّهُمْ وَكَسَرُوا رَبَاعِيَتَهُ وَهُوَ يَدْعُوهُمْ إِلَى اللَّهِ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ (128)﴾ (آل عمران)، صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب غزوة أحد، رقم: 1791.

(5) انظر ما نقلناه عنه في باب "الشين والظاء"، الفائق: 2/246- 247.

القائمة على البلاغة واللغة، وهذا الحضور للسنة النبوية في كتاب "الفائق في غريب الحديث" يغذيه وجود آخر للسنة في تفسير الكشاف.

2.الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل[1]:

ألف الزمخشري تفسيرا يُسمَّى بالاسم السابق، وسُمِّي فيما بعد تفسير الكشاف اختصارا، ويجد القارئ في هذا التفسير مئات من الأحاديث والآثار، ويلاحَظ أن الاستشهاد بالحديث النبوي عند الزمخشري جاء ليحقق أغراضا عدة منها:

✓ **ذكْر الحديث لتأكيد وجهة نظره في تفسيره للآيات:**

من ذلك أنه حاول عند تفسيره لقوله تعالى:﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ(3)﴾(البقرة) أن يكشف عن الغرض من ذكر الصلاة والصدقة دون غيرهما قائلا:« وذكَر الصلاة والصدقة؛ لأن هاتين أُمَّا العبادات البدنية والمالية»، ثم جاء ليؤكد هذا بذكره للأحاديث التي تعلي من شأن الصلاة والصدقة « ألم تر كيف سمى رسول الله ﷺ (الصلاة) عماد الدين، وجعل الفاصل بين الإسلام والكفر ترك الصلاة؟ وسمى الزكاة قنطرة الإسلام...فلما كانتا بهذه المثابة...استغنى عن عدَّ الطاعات بذكر ما هو كالعنوان لها»[2].

وبهذا ذكر حديثين في أهمية الصلاة وواحدًا في الزكاة، والحديث الأول وجد بهذا اللفظ « الصلاة عماد الدين، والجهاد سنام العمل والزكاة تثبت ذلك»، وهو حديث لم يصح بهذا اللفظ[3]، والحديث الثاني لم يصرح به وإنما أشار إلى معناه، وقد ورد عن

---

(1) هذا التفسير جاء تلبية لمطلب بعض معاصريه من المعتزلة، انظر: مقدمة الكشاف: 8/1، ومن الواضح أنه ليس مصنفا في الحديث ولكن أدخلناه نَظَرًا لكثرة الأحاديث الموجودة فيه.

(2) الكشاف: 47/1.

(3) رواه الديلمي عن علي عن النبي ﷺ باللفظ السابق، الفردوس بمأثور الخطاب: 2/: 404، رقم: 3795، وذكر البيهقي هذه اللفظة - الصلاة عماد الدين - في مؤخرة حديث أخرجه عن عكرمة عن عمر رضي الله عنه، وأشار إلى أن عكرمة لم يسمع من عمر، قال: ولعله ابن عمر، انظر البيهقي، شعب الإيمان: 39/3، رقم: 2807، وذلك إشارة إلى انقطاع في

النبي ﷺ حديثٌ يحقق هذا المعنى، وهو حديث جابر بن عبد الله قال:« سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ:« إِنَّ بَيْنَ الرَّجُلِ وَبَيْنَ الشِّرْكِ وَالْكُفْرِ تَرْكَ الصَّلَاةِ»[1].

أما حديث الزكاة فقد روي عن أبي الدرداء عن النبي ﷺ قال:« الزكاة قنطرة الإسلام»[2].

والناظر إلى الأحاديث المبثوثة في الكشاف يجد أكثرها جاء لتدعيم وجهة نظره في التفسير.

✓ إيراد الحديث من أجل الحكم الفقهي:

من ذلك أنه عندما وصل في تفسير سورة الفاتحة إلى قوله تعالى:﴿ ولا الضالين﴾ أورد حديث « وائل بن حجر أن النبي ﷺ كان إذا قرأ:ولا الضالين، قال:آمين ورفع بها صوته»[3]، وهذا الحديث أورده كحجة لمذهب الشافعي في جهره بآمين في الصلاة [4].

ومن ذلك أيضا ذكر العدة عند تفسيره لقوله تعالى:﴿وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنْ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ وَأُوْلَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا(4)﴾(الطلاق)، وأورد حديث أم سلمة، أن سَبيعة الأسلمية ولدت بعد وفاة زوجها بليال، فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ

السند، وقال العجلوني: « قال النووي في التنقيح: منكر باطل، قال المناوي: رده ابن حجر، أي لأن فيه ضعفا وانقطاعا فقط وليس بباطل» كشف الخفاء: 40/2.

(1) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: بيان إطلاق اسم الكفر على من ترك الصلاة، رقم: 82.

(2) رواه البيهقي في شعب الإيمان: 195/3- 196، قال ابن الجوزي: « لا يصح عن رسول الله ﷺ » والعِلَّة وجود الضحاك بن حُمْرة الواسطي في سنده، ثم قال ابن الجوزي: « قال يحي (بن سعيد القطان): الضحاك ليس بشيء، وقال النسائي: ليس بثقة» ابن الجوزي، العلل المتناهية: 493/2، رقم: 814 الضعفاء والمتروكون: 59/2.

(3) رواه أبو داود في سننه باللفظ الذي ذكره الزمخشري، انظر: سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب: التأمين وراء الإمام، رقم: 932، وانظر في القول بصحة هذا الحديث: ابن عبد البر، التمهيد: 14/7- 15، آبادي، عون المعبود في شرح سنن أبي داود: 144/3.

(4)الكشاف: 28/1.

فقال لها:« قد حللت فانكحي»[1]، وهذا الحديث جاء لذكر بيان عدة الحامل المتوفى عنها زوجها[2].

✓ **الاستشهاد بالحديث لبيان فضيلة الآية، أو السورة التي يفرغ منها:**

من ذلك قوله إثر فراغه من تفسير سورة الزخرف:« عن النبي ﷺ من قرأ سورة الزخرف كان ممن يقال له يوم القيامة:﴿ يَاعِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ الْيَوْمَ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ(68)﴾ (الزخرف)، ادخلوا الجنة بغير حساب»[3].

ومن ذلك قوله في ذكر فضيلة الآيتين الأخيرتين من سورة البقرة:« وعنه عليه السلام من قرأ الآيتين من آخر سورة البقرة في ليلة كفتاه»[4].

✓ **إيراد الحديث لردّه أو الاعتراض على ظاهره:**

من أمثلة ردِّه للحديث قوله:« وجاؤوا(القائلون بالرؤية) بحديث مرقوع إذا دخل أهل الجنة نودوا أنْ يا أهل الجنة فيكشف الحجاب فينظرون إليه، فوالله ما أعطاهم

---

(1) الحديث رواه النسائي ومالك بهذا اللفظ: « قَدْ حَلَلْتِ فَانْكِحِي مَنْ شِئْتِ»، سنن النسائي، كتاب الطلاق، باب: عدة الحامل المتوفى عنها زوجها، رقم: 3509، موطأ مالك، كتاب الطلاق، باب: عدة المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملا، رقم: 1252، وأصل الحديث في صحيح البخاري، انظر، صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب: قوله تعالى: وَأُوْلَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا (4)﴾ (الطلاق)، رقم الحديث: 4910.

(2) الكشاف: 545/4.

(3) الكشاف: 261/4، يقول ابن حجر: « أخرجه الثعلبي وابن مردويه والواحدي من حديث أُبي بن كعب» تخريج أحاديث الكشاف: 261/4، ولم أعثر على حكم صريح بهذا الحديث، والأغلب أنه حديث موضوع، وهو حكم يستند إلى كلام لابن تيمية وتلميذه ابن القيم، فابن تيمية يرى أن ما رواه الثعلبي والواحدي من فضائل السور فيها أحاديث كثيرة موضوعة، انظر: له مجموع الفتاوى: 354/13، وهذا القول وإن لم يكن نصا إلا أنه يتعزز بقول تليمذه ابن القيم، حيث قال بعد أن ذكر الأحاديث الصحيحة في فضائل السور: « ثم سائر الأحاديث بعد كقوله: من قرأ سورة كذا أعطي ثواب كذا فموضوعة على رسول الله ﷺ»، نقد المنقول: 102- 103، ولم يذكر من الأحاديث الصحيحة هذا الحديث.

(4) الكشاف: 328/1، والحديث رواه البخاري في صحيحه، البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب: من لم ير بأسا أن يقول: سورة البقرة، وسورة كذا وكذا، رقم: 5040.

شيئا هو أحب إليهم منه»[1].

وردُّ هذا الحديث الصحيح جاء بناءً على قول المعتزلة بعدم جواز رؤية الله يوم القيامة[2].

من أمثلة الاعتراض على ظاهر الحديث والغمز بصحته قوله:« وما يروى من الحديث "ما من مولود يولد إلا الشيطان يمسه حين يولد فيستهل صارخا من مسِّ الشيطان إياه إلا مريم وابنها"، فالله أعلم بصحته، فإن صح فمعناه أنَّ كل مولود يطمع الشيطان في إغوائه إلا مريم وابنها، فإنهما كانا معصومين...واستهلاله صارخا من مسه تخييل وتصوير لطمعه فيه كأنه يمسه ويضربه بيده عليه»[3].

من الواضح أن الزمخشري يطعن بالحديث ويستخدم منهجا آخر في العدول عنه وهو التأويل، فالحديث على فرض صحته كناية عن محاولات الشيطان للإغواء والإغراء، وبذلك يخرج من دلالة الحديث، ومن الملاحظ أيضا أن النص عاجز عن الوقوف أمام التأويل، مع الأخذ بعين الاعتبار أن هذا الحديث صحيح[4].

هذا التأويل والخروج من ظاهر دلالة الحديث يتنزل في إطار نظرة كلية، مفادها أنه لا تسلط للشياطين على الإنس؛ إذ «لو سلط إبليس على الناس ينخسهم، لامتلأت

---

(1) الكشاف: 330/2- 331، عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (26)﴾ (يونس)، والحديث رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم، رقم: 181.

(2) انظر: الزمخشري، الكشاف: 330/2- 331.

(3) الكشاف: 351/1، عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ (36)﴾ (آل عمران).

(4) رواه البخاري عن أبي هريرة عن النبي ﷺ، قال: « سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: مَا مِنْ بَنِي آدَمَ مَوْلُودٌ إِلَّا يَمَسُّهُ الشَّيْطَانُ حِينَ يُولَدُ فَيَسْتَهِلُّ صَارِخًا مِنْ مَسِّ الشَّيْطَانِ غَيْرَ مَرْيَمَ وَابْنِهَا، ثُمَّ يَقُولُ أَبُو هُرَيْرَةَ: وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ»، صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب: قول الله تعالى: ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا (16)﴾ (مريم) رقم: 3431.

الدنيا صراخا وعياطا»[1].

هذا من حيث توظيف الزمخشري للسنة النبوية، أما من حيث نوعية الأحاديث التي أوردها في تفسيره، فمنها ما هو الصحيح ومنها ما هو دون ذلك، بل فيه الأحاديث الكثيرة التي لا يُعرف لها أصل، ويمكن أنْ نمثل للأحاديث الصحيحة بالأحاديث التي مرت كحديث الرؤية.

أما الأحاديث التي ليس لها أصل فهي موجودة، ولا سيما الأحاديث التي تكشف عن فضائل السور، وقد التزم الزمخشري أنْ يذكر في آخر كل سورة حديثا يدل على فضلها، وهذا الالتزام لا بدَّ أنْ يدفع بصاحبه إلى البحث عن الأحاديث الصحيحة والضعيفة والموضوعة لتغطية كل سور القرآن، ومن المعروف أن أحاديث كثيرة جاءت في فضائل السور ولم يصح منها إلا القليل.

هذا الالتزام جعله محطَّ نقد، يقول ابن تيمية (ت:728) في التعريف بمواطن الأحاديث الموضوعة:« وفى التفسير من هذه الموضوعات قطعة كبيرة، مثل الحديث الذى يرويه الثعلبى والواحدى والزمخشرى فى فضائل سور القرآن، سورة سورة، فإنه موضوع باتفاق أهل العلم»[2].

ويقول ابن القيِّم (ت:751):« ومنها(أي من الأحاديث الموضوعة) ذكر فضائل السور:ثواب من قرأ سورة كذا فله أجر كذا، من أول القرآن إلى آخره، كما ذكر ذلك الثعلبي والواحدي في أول كل سورة والزمخشري في آخرها» ثم ذكر بضعة أحاديث صحيحة ثم قال:« سائر الأحاديث بعد، كقوله:من قرأ سورة كذا أعطي ثواب كذا فموضوعة على رسول الله ﷺ، وقد اعترف بوضعها واضُعها، وقال:قصدت أن أشغل

---

(1) الكشاف: 351/1، وانظر: الكشاف: 315/1 عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنْ الْمَسِّ (275)﴾ (البقرة).

(2) مجموع الفتاوى: 354/13.

الناس بالقرآن عن غيره»[1].

ولا يقصد أنَّ كل حديث بعينه هو موضوع؛ إذ هناك أحاديث صحيحة في فضائل بعض السور، منها على سبيل المثال سورة الإخلاص، والأحاديث في فضلها صحيحة، فقد سمع أبو سعيد الخدري رضي الله عنه «رَجُلًا يَقْرَأُ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، يُرَدِّدُهَا فَلَمَّا أَصْبَحَ جَاءَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ وَكَأَنَّ الرَّجُلَ يَتَقَالُّهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ :وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنَّهَا لَتَعْدِلُ ثُلُثَ الْقُرْآنِ»[2].

وإذا كانت أغلب الأحاديث التي ذكرت في فضائل السور موضوعة، فمن السهل أنْ نستشهد بأحاديث كثيرة أدخلها الزمخشري في تفسيره وهي موضوعة، من ذلك قوله في آخر سورة الفاتحة:« عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال:« إن القوم ليبعث الله عليهم العذاب حتما مقضيا، فيقرأ صبي من صبيانهم في الكتاب﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الفاتحة:2) فيسمعه الله تعالى فيرفع عنهم بذلك العذاب أربعين سنة»[3].

هذا الحديث ذكره العجلوني(ت:1162) وقال:« حديث موضوع كما قاله الحافظ العراقي وغيره، وقيل:إنه ضعيف»[4]، وقد أشار ابن حجر (ت:852) عند تخريجه لهذا الحديث بأنه موضوع[5].

يدخل في هذا السياق أيضا الأحاديث التي لا أصل لها، والتي حاول أن ينصر بها

(1) ابن القيم، نقد المنقول: 102- 103، ويقول القاري: « حديث "الفاتحة لما قرئت له" لا أصل له بهذا اللفظ، وكذا غالب فضائل السور، التي ذكرها بعض المفسرين»، القاري‹علي بن سلطان›، المصنوع في معرفة الحديث الموضوع: 127، رقم: 204.

(2) رواه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل القرآن، باب: فضل قل هو الله أحد، رقم: 5014، ولكن ليس كل ما روي في فضل سورة الإخلاص كان صحيحا، فقد ذكر ابن الجوزي بعض الأحاديث في فضل سورة الإخلاص، ولم تصح، انظر له: العلل المتناهية: 113- 114.

(3) الكشاف: 1/28- 29.

(4)العجلوني، كشف الخفاء: 1/256.

(5)انظر: في تخريجه لأحاديث الكشاف: 1/29.

مذهبه[1]، ولكن قد يقال هنا:إن الأحاديث التي حُكم عليها بالوضع، جاء الحكم استنادا إلى موازين أهل السُّنَّة، وعليه قد تكون للزمخشري مقاييس أخرى في الحكم على الحديث قبولا وردا، فكيف نحكم على بعض الأحاديث -التي أوردها - بالوضع مع اختلاف الموازين؟.

يُجاب عن هذا أني لم أجد - فيما اطلعت عليه - موازين عند المعتزلة ومنهم الزمخشري تتصل بتصحيح الأحاديث، بحيث تكون عندهم صحيحة وعند غيرهم موضوعة، والذي بان لي أنهم أسسوا لموازين تكشف ضعف الأحاديث ووضعها - في تصورهم - مع صحتها عند غيرهم وهو ما يصطدم عندهم بالعقل وبأصولهم.

هذه الموازين لا تنفع في التصحيح؛ لأن كل حديث يصبح صحيحا إذا لم يخالف العقل بمفهومهم، ولا يخالف أصلا من أصولهم، ولا يلزم عن هذا أنْ يكون الحديث صحيحا بمجرد عدم المخالفة لهذه الأسس.

لكن قد يقال: إنَّ عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود، فقد تكون عندهم أسسٌ لتصحيح الأحاديث ولم يقع الاطلاع عليها، والذي أراه جوابا عن ذلك أنَّ ما هو موجود في كتبهم التي بين أيدينا، لا تنبئ عن وجود أسس لتصحيح الحديث بحيث تكون عندهم صحيحة، كأحاديث فضائل السور التي أوردها الزمخشري، وعند غيرهم موضوعة كالحكم بالوضع على أحاديث فضائل السور التي أوردها الزمخشري.

وهذا الجواب يستند إلى الأساس الذي ينبني عليه تصحيح الحديث، والأساس الذي أراه في ذلك أنْ يكون سند الحديث خاليا من العيوب، وهو ما قام به علماء أهل السُّنَّة اعتمادا على علم الجرح والتعديل، شريطة أنْ لا يصطدم متن الحديث مع نصٍّ أصح منه من قرآن أو سنة تصادما يتعذر معه التوفيق، وكذا ألا يصطدم مع حقائق العلم والتاريخ والمعقول.

---

(1) يقول الدكتور مصطفى الصاوي الجويني: «والزمخشري يستنصر بأضعف الأحاديث الموضوعة لنصرة مذهبه الاعتزالي»، الجويني، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه: 149، وذكر نماذج من هذه الأحاديث.

ولكن من الملاحظ أنَّ المشروط هنا - أنْ لا يصطدم - يُنظر إليه كشرط مهم في حال الاصطدام، وبالتالي يُهمل في حال عدم الاصطدام لأنَّ عدم الاصطدام ليس دليلا على الصحة، وهذا على خلاف السند فلا يهمل في الحالين، فهو لا يهمل في حال الاصطدام بين متني الحديثين بغية معرفة الأقوى منهما، كما أن السند ينظر إليه في حال عدم الاصطدام من أجل الحكم على الحديث بالصحة أو عدمها.

أي إنَّ السند هو الأساس في الكشف عن صحة الحديث، وإذا نظرنا إلى الأحاديث التي ذكرها الزمخشري في فضائل السور، والتي أغلبها محكوم عليها بالوضع، نجدها لا تتعارض مع أصولهم ولا مع العقل.

وإذا كان السند هو الأساس في عملية التصحيح كانت أحاديث فضائل السور غير صحيحة؛ لأنَّ نقدها من قبل أهل السُّنَّة جاء من جهة السند، وقد اعترف من وضع هذه الأحاديث بوضعها[1]، ومعرفة هذا الوضع راجع في أغلبه إلى السند، وأهل السُّنَّة أعلم برجال الحديث من المعتزلة، وهذا القول نقوله استنادا إلى دليلين:

الأول: رجال علم الجرح والتعديل الَّذين يبحثون في الراوي هُم من أهل السُّنَّة، ولم أجد - فيما اطلعت عليه - مِن علماء الجرح والتعديل مَنْ كان مِن المعتزلة.

الثاني: نقد المعتزلة لرواة الأحاديث جاء مستندا إلى خبرة أهل السُّنَّة في الرجال[2].

خلاصة ما تقدم يمكن القول إن أحاديث الفضائل التي أوردها الزمخشري في كشافه لا تستند إلى ميزانٍ خاصٍ بالزمخشري، بحيث تعد صحيحة عنده وموضوعة عند أهل السُّنَّة، ويمكن أنْ يُفسَّر وجودها في الكشاف نظرا إلى قلة خبرة الزمخشري في التعرَّف على الحديث قبولا وردا، أو إنَّ منهجه في كتابه قائم على ذكر الأحاديث التي ذكرت في فضائل السور بصرف النظر عن رتبتها.

---

(1) انظر: ابن القيم الجوزية، نقد المنقول: 102- 103.

(2)انظر في نقدهم لأحاديث الرؤية: القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل: 224/4- 227.

الناظر في الكشاف لا يستبعد هذا الاحتمال؛ ذلك أن الزمخشري كثيرا ما يذكر الأقوال التي ذكرت لتفسير الآية ويتركها دون تمحيص، من ذلك أنه يقول في كيفية وسوسة إبليس لأدم عليه السلام:« قيل:كان يدنو من السماء فيكلمهما، وقيل:قام عند الباب فنادى، وروي أنه أراد الدخول(إلى الجنة) فمنعته الخزنة فدخل في فم الحية حتى دخلت به وهم لا يشعرون»[1].

وقوله الأخير:«وروي أنه...» مأخوذ من الإسرائيليات ولم يقم بفحصه، كما أنه لم ينبه إليه[2].

---

(1)الكشاف: 133/1- 134، عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ (36)﴾ (البقرة).

(2) عزا القرطبي هذا القول إلى وهب بن منبه (ت: 110) انظر تفسيره: 312/1، ونسبه ابن كثير إلى التوراة، انظر تفسير ابن كثير: 82/1، والمعنى واحد، فإن وهب بن منبه من أهل الكتاب.

المبحث الثالث: أسباب عدم اعتناء المعتزلة بالحديث

المبحث الثالث

أسباب عدم اعتناء المعتزلة بالحديث

لايُعدُّ هذا نقضا لما ذكرناه سابقا من تصنيفٍ للمعتزلة ومن وجود رواةٍ للحديث؛ فعدم الاعتناء هنا بالسنة يكون مقارنة بأهل السُّنَّة، وهذه الأسباب هي:

1.تخصُّص المعتزلة بالدفاع عن العقيدة الإسلامية:

وقف المعتزلة في وجه اليهود والنصارى والمجوس والمجسمة والفلاسفة، وناظروا في هذا المجال، وهذا يستدعي اهتماما بالفلسفة والمنطق، وتمكُّنا منهما للرد على الخصوم، ولا شك أنَّ التخصص في جانب والاعتناء به يقلل من الاهتمام بجوانب أخرى، فاختصاصهم قلَّل لديهم من الاعتماد على السنة، وهذا الاختصاص قد يُحتِّم – في بعض الحالات-العدول عن القرآن نفسه من حيث الحضور الكمي؛ لأن من كان منكرا لوجود الله لا يمكن أنْ تجلب له القرآن على أنه كلام الله كدليل على وجود الله؛ إذ هو ينكر الأصل وهو الله، ولايمكن الاستدلال بالفرع لإثبات الأصل.

وهذا سبب رئيس في خلوِّ مدونات المعتزلة المتصلة بالكلام من وجود السنة، بل خلت من القرآن ذاته في المواطن التي يستدلون بها على وجود الله أو يناقشون الملل الأخرى[1].

هذا الأمر فرضه الاختصاص وهو ليس خاصا بالمعتزلة، إذ نجد كتب أهل السُّنَّة التي اهتمت بالكلام خلت أو كادت أن تخلو من السنة النبوية[2].

ومفاد هذا أن حضور السنة وعدمه أمر يرجع إلى نوعية الاختصاص التي يَشغَل الإنسان بها نفسه ويجعلها ديدنه، وتأسيسا على هذا نجد حضورا كثيرا للسنة في تفسير

---

(1) انظر على سبيل المثال: القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل: 241/4 حتى الأخير.

(2) انظر على سبيل المثال، اللمع للأشعري، واللمع للجويني، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي...

الزمخشري، وهو من المعتزلة لأنه جعل من عماد منهجه استحضار السنة النبوية والاستدلال بها.

وقد ذكر القاضي أن هناك من رمى المعتزلة بقلة الحديث، وأجاب بما يفهم منه أنهم لم يشتهروا به لعدم تخصصهم فيه؛ لأنهم يرون التَّوجه صوب علم الكلام للذبِّ عن العقيدة الإسلامية أجدى وأنفع، يقول القاضي عبد الجبار:« وأمَّا ظنٌّ من يظن في أصحابنا أنهم ليسوا من أهل الحديث، فليس كما قاله، وذلك كظنِّ بعضهم أنهم ليسوا من أهل الفقه، وإنما أتى هذا القائل من أجل أنهم لم يُشهروا أنفسهم بالفقه، وتوفروا على ما هو عندهم أجدى في الدين من ذلك(أي علم الكلام)، وكذلك القول في طلبهم الحديث»[1].

2.عدم استحسان المعتزلة الإكثار من طلب الحديث:

لم يستحسن المعتزلة الإكثار من طلب الحديث إذا ما قيسوا بأهل السُّنَّة، وقد ذكر ذلك القاضي عبد الجبار، كما أنهم لم يوجبوا طلبه[2]، وهذا منهج رسموه لأنفسهم ودافعوا عنه، أي إنَّ تخصصهم في علم الكلام لم يكن هو الشاغل الرئيس عن علم الحديث، وإنما كانوا لا يستحسنون طلبه، فهم ينطلقون من مبدأ عدم الإكثار منه.

ودليلهم في هذا أنه « ذكر عن أهل الحديث كراهية كثير منهم طلبَ الحديث، والمروي عن كثير من أصحاب رسول الله ﷺ أنهم أمسكوا عن الإكثار من الرواية وأنهم ذمُّوا مَن أكثر ذلك كأبي هريرة رضي الله عنه وغيره»[3].

يكشف لنا هذا النص عن الأساس الذي استندوا إليه في العدول عن الإكثار من الرواية، فهم يرون أنَّهم يستندون في ذلك إلى مذاهب الصحابة وإلى أهل الحديث،

(1) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 194.

(2) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 192- 194.

(3) م.س.193.

وهؤلاء وأولئك كانوا يذمُّون من أكثر من الرواية، ويتخذون مِن ذمِّهم لأبي هريرة ﷺ دليلا على ذمِّ الإكثار.

يرى القاضي أن الناظر في أحوال الصحابة يجد « كثيرًا من جِلَّة الصحابة وأهلِ الخاصة برسول الله ﷺ، كأبي بكر والزبير وأبي عبيدة والعباس بن عبد المطلب يُقِلُّون الرواية عنه، بل كان بعضهم لا يروي شيئا كسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل، وهو أحد العشرة المشهود لهم بالجنة »[1].

وهذا يدل - في نظرهم - على أن للمعتزلة سلفا من الصحابة في عدم الإكثار من الرواية، وكذلك نجد أنس بن مالك قليل الرواية إذا ما قيس بأبي هريرة وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم[2] مع الفارق بينهما، إذ إنه خدم رسول الله ﷺ عشر سنين، والباعث له على التقليل من الرواية هو الخشية من الانزلاق في الخطأ، يقول أنس عن نفسه:« لَوْلَا أَنْ أَخْشَى أَنْ أُخْطِئَ لَحَدَّثْتُكُمْ بِأَشْيَاءَ سَمِعْتُهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، لَكِنَّهُ قَالَ:« مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنْ النَّارِ»[3].

نلحظ شدة الحذر وصلت به إلى المساواة بين الخطأ في الرواية وبين الكذب فيها، ومن الواضح أن الخوف من الخطأ هو الباعث له على التقليل من الرواية، وكان بإمكانه أنْ يروي أكثر من ذلك، ولا سيما أنه خدم النبي ﷺ عشر سنين.

---

(1) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث: 39.

(2) روى أبو هريرة (5364)حديثا، وروى عبد الله بن عمر بن الخطاب (2630)حديثا بينما روى أنس بن مالك (2286) حديثا، وتأتي بعد هؤلاء في كثرة الرواية عائشة زوج النبي ﷺ وقد روت (2210)حديثا، وعبد الله بن العباس، وله (1660)حديثا، وجابر بن عبد الله وله (1540)حديثا، وأبو سعيد الخدري روى (1170) حديثا، وعبد الله بن مسعود ومروياته (848)حديثا، وعمرو بن العاص روى (700) حديثا، انظر: الجوابي،طاهر، الجرح والتعديل بين المتشددين والمتساهلين: 36 .

(3) أحمد، مسند أحمد، باقي مسند المكثرين، مسند أنس بن مالك، رقم: 12353.

وفي هذا السياق ينقل أبو بكر الجصاص عن عيسى بن أبان أنه كان «جماعة من كبراء الصحابة كعثمان وطلحة والزبير وسعد وأمثالهم يتوقون كثرة الرواية عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - خوفا من الزلل والغلط...وكان زيد بن أرقم إذا سُئِل أن يحدث عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - امتنع من ذلك، وقال:" كبرنا ونسينا، والحديث عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - شديد ". وسمع الزبير رجلا يحدث عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فلما فرغ منه حلف الزبير بالله: إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ما قال ذلك. ثم قال الزبير:" هذا وأشباهه يمنعنا من الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم» (1).

كما أنَّ من عوامل التقليل من الرواية عند بعض الصحابة هو ما رأوه مِن بعضهم يروي عن الرسول ﷺ ويغلط في هذه الرواية، وهذا ما دفع بعمران بن الحصين رضي الله عنه إلى التقليل من الرواية، يقول مُتحدثا عن نفسه:« والله إن كنت لأرى أني لو شئت لحدثت عن رسول الله ﷺ يومين متتابعين، ولكن بطَّأني عن ذلك أن رجالا من أصحاب رسول الله ﷺ سمعوا كما سمعت وشهدوا كما شهدت، ويحدثون أحاديث ما هي كما يقولون، وأخاف أن يشبه لي كما شبه (لهم)، فأعلمك أنهم كانوا يغلطون لا أنهم كانوا يتعمدون»[2].

ومما تجدر ملاحظته في النقل عن أنس وعمران رضي الله عنهما، أنهما خافا من الإكثار مع وجود الحديث عندهما، أي إنَّ الخوف لم يلحق بهما نتيجة تتبعهم ما هو عند غيرهما من المرويات، بل إنهما أمسكا عن كثير مما عندهما من المرويات، وهذه درجة أعلى في الحيطة والحذر، ولا سيما أنس بن مالك رضي الله عنه الذي قلل من الرواية - قياسا على غيره - مع أنَّ خدمته للنبي ﷺ أعطته مزية على غيره، بحيث يكون الأقرب من النبي ﷺ والألصق به، وكلما كان قريبا منه كانت الروايات عنه أدق وأوثق، ومع هذا كان حذرا

(1) الجصاص، الفصول في الأصول: 133/3.

(2) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث: 40.

من الإكثار.

كما أنَّ النص الذي رويناه عن عمران ﵁ يؤكد أنَّ بعض الروايات انحرفت عن مسارها عن غير قصد من الراوي، وقد يكون ذلك متأتيا من رواية الحديث بالمعنى بحيث يخرج عن المعنى الأصلي، أو عدم تمكُّن الراوي من الحفظ الكافي لنقل الرواية كما صدرت عن النبي ﷺ، وأيّا كان السبب فمن الظاهر أنّ رواية هؤلاء للحديث كانت مؤثرة في المعنى الذي سيق له الحديث، وهذا ما يفهم من قول عمران ﵁ « ويحدثون أحاديث ما هي كما يقولون »، أي إنَّ أحاديثهم أضفت أبعادا أخرى مسَّتْ دلالة الحديث الذي سيق له، وذلك بإلباسه دلالاتٍ جديدة لم تكن فيه أو ببتر بعض دلالاته.

هذا الخوف هو الذي دعا عمران بن الحصين إلى الإحجام والتوجس من إخراج ما يحفظه من أحاديث، كما نجد في هذا السياق عمر بن الخطاب ﵁ الذي كان« شديدا على من أكثر الرواية، أو أتى بخبر في الحكم لا شاهد له عليه، وكان يأمرهم بأن يُقِلُّوا الرواية»[1].

يتجسد تشدد عمر بما وقع بينه وبين أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما في الحديث الذي رواه أبو سعيد الخدري ﵁ قال:« كُنْتُ جَالِسًا بِالْمَدِينَةِ فِي مَجْلِسِ الْأَنْصَارِ، فَأَتَانَا أَبُو مُوسَى فَزِعًا أَوْ مَذْعُورًا، قُلْنَا:مَا شَأْنُك؟ قَالَ:إِنَّ عُمَرَ أَرْسَلَ إِلَيَّ أَنْ آتِيَهُ، فَأَتَيْتُ بَابَهُ فَسَلَّمْتُ ثَلَاثًا فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيَّ فَرَجَعْتُ، فَقَالَ:مَا مَنَعَكَ أَنْ تَأْتِيَنَا؟ فَقُلْتُ:إِنِّي أَتَيْتُكَ فَسَلَّمْتُ عَلَى بَابِكَ ثَلَاثًا فَلَمْ يَرُدُّوا عَلَيَّ فَرَجَعْتُ، وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ:إِذَا اسْتَأْذَنَ أَحَدُكُمْ ثَلَاثًا فَلَمْ يُؤْذَنْ لَهُ فَلْيَرْجِعْ، فَقَالَ عُمَرُ:أَقِمْ عَلَيْهِ الْبَيِّنَةَ وَإِلَّا أَوْجَعْتُكَ، فَقَالَ أُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ:لَا يَقُومُ مَعَهُ إِلَّا أَصْغَرُ الْقَوْمِ، قَالَ أَبُو سَعِيدٍ قُلْتُ:أَنَا أَصْغَرُ الْقَوْمِ، قَالَ:فَاذْهَبْ بِهِ...فَذَهَبْتُ إِلَى عُمَرَ فَشَهِدْتُ»[2].

---

(1) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث: 39.

(2) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الآداب، باب: الاستئذان، رقم: 2135.

هذا التشدد في الرواية والتقليل تَمثّل ببعد آخر وهو الإنكار على مَن أكثر من الرواية، وقد انصب الإنكار على أبي هريرة ﷺ، وما نقلناه عن القاضي عبد الجبار سابقا من أنّ بعض الصحابة أنكر على أبي هريرة ﷺ إكثاره من الرواية صحيح، فمن الثابت أن بعض الصحابة أنكر على أبي هريرة إكثاره من الرواية، «وكانت عائشة رضي الله عنها أشدهم إنكارا عليه» [1].

ويتعين هنا طرْح سؤالٍ نحسبه مهما وهو هل التقليل من الرواية والإنكار على من أكثر منها توجه إلى التقليل من الرواية لذات التقليل؟ أم جاءت الدعوة إلى التقليل والإنكار على الإكثار منها لأسباب متصلة بالراوي لا بالمروي؟

لا يمكن الاستنتاج من خلال ما سبق أنّ الدعوة إلى التقليل من الرواية جاءت بإطلاقها، بمعنى التقليص من حجم السنة الواردة عن النبي ﷺ، وإنما الدعوة جاءت لظروفٍ مُتّصلة بالراوي لا بالمروي، فشدة الحذر والخوف من الوقوع في الخطأ هما وراء إحجام عمران بن الحصين وأنس بن مالك رضي الله عنهما، وهذا عامل اجتهادي خارجي لا صلة له بالمروي ولا يمكن تطبيقه على غيرهما، فقد لا يشعر غيرهما بهذا الشعور، ولكن عدم الشعور لا يعني أنْ يروي الراوي الحديث من غير تثبُّتٍ وضبطٍ ويقظة وفهمٍ للمروي مع السياق الذي قيل فيه.

ولذا أرى التقليل من رواية الحديث باتَّخاذ بعض الإجراءات من قبل بعض الصحابة كان لأسباب متصلة بالراوي، ومن هنا نجد علي بن أبي طالب ﷺ كان يستحلف الراوي حتى يطمئن، ولكن ما كان يستحلف كل راوٍ، يقول عليٌ عن نفسه:« كُنْتُ رَجُلًا إِذَا سَمِعْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ حَدِيثًا نَفَعَنِي اللَّهُ مِنْهُ بِمَا شَاءَ أَنْ يَنْفَعَنِي، وَإِذَا حَدَّثَنِي أَحَدٌ مِنْ أَصْحَابِهِ اسْتَحْلَفْتُهُ فَإِذَا حَلَفَ لِي صَدَّقْتُهُ، قَالَ:وَحَدَّثَنِي أَبُو بَكْرٍ وَصَدَقَ

(1)ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث: 39.

أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّه عنه » ثم ساق الحديث[1] ولم يستحلف أبا بكرٍ ﷺ.

وللتنويه فليس القصد من التحليف نقل الحديث من دائرة عدم الثقة به إلى الوثوق به، أو أنه حصل الحلف لوجود من يكذب في حديث النبي عليه الصلاة والسلام، وإنما هو زيادة في الاطمئنان، وإلا فإن الذي يكذب في الحديث لا يتورع عن الحلف، كما أنَّ هذا التحليف فيه تحريض مستمر للراوي في زيادة درجة الضبط والتوثيق، وقد يكشف أمورا ليست محط اعتبارٍ عند الراوي، من ذلك أنَّ الحلف إذا جاء بصيغة «هل سمعت ذلك من رسول الله؟» يكشف عن حال الراوي هل سمعه مباشرة، أم سمعه من صحابي آخر وأورده بصيغة تحتمل السماع.

وعلى ضوء هذا يفهم التشدُّد السابق الذي أبداه عمر بن الخطاب ﷺ في وجه أبي موسى الأشعري، إذ من الثابت أنّ عمر ما كان يصنع هذا الصنيع مع كل راوٍ، من ذلك «أنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ ذَكَرَ الْمَجُوسَ، فَقَالَ:مَا أَدْرِي كَيْفَ أَصْنَعُ فِي أَمْرِهِم؟ فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ:أَشْهَدُ لَسَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ:سُنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ»[2].

هذا الحديث تفرد به عبد الرحمن ولم يعرف حتى زمن عمر[3]، وإنَّ عمر ﷺ أخذ الجزية من المجوس عملا بهذا الحديث[4]، ولم يثبت أنه طالب عبد الرحمن بن عوف

(1) الحديث على لسان أبي بكر ﷺ قال: « سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «مَا مِنْ عَبْدٍ يُذْنِبُ ذَنْبًا، فَيُحْسِنُ الطُّهُورَ، ثمَّ يَقُومُ فَيُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ يَسْتَغْفِرُ اللَّهَ، إِلَّا غَفَرَ اللَّهُ لَهُ» ثُمَّ قَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ ﴿ وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ ﴾إِلَى آخِرِ الْآيَةِ (الآية: 125 من سورة آل عمران)، وقول علي- مع رواية أبي بكر - رواه أبو داود واللفظ له، سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب: الاستغفار، رقم: 1521، والترمذي في سننه، كتاب الصلاة، باب: ما جاء في الصلاة عند التوبة، رقم: 406، وابن ماجه في سننه، كتاب الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء في أن الصلاة كفارة، رقم: 1395.

(2) مالك، موطأ مالك، كتاب الزكاة باب: جزية أهل الكتاب والمجوس، رقم: 617.

(3) هذا ظاهر من السياق، وفي هذا يقول الفخر الرازي: « لم يسمعوا (الصحابة) قوله ﷺ: سنوا بهم سنة أهل الكتاب إلى زمان عمر »، المحصول: 335/3، وانظر: الجصاص، أحكام القرآن: 284/4، الشافعي، الرسالة: 430.

(4) ، رواه أبو داود في سننه، كتاب الفرائض، باب: في المرأة ترث من دية زوجها، رقم: 2927، واللفظ له، وكذا أحمد في مسنده، مسند المكيين، حديث الضحاك بن سفيان، رقم: 15319.

بما يؤكد سماعه هذا الحديث من النبي ﷺ.

ومن ذلك أيضا أنَّ عمر كان يقول:« لا تَرِثُ الْمَرْأَةُ مِنْ دِيَةِ زَوْجِهَا شَيْئًا، حَتَّى قَالَ لَهُ الضَّحَّاكُ بْنُ سُفْيَانَ:كَتَبَ إِلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ أُوَرِّثَ امْرَأَةَ أَشْيَمَ الضِّبَابِيِّ مِنْ دِيَةِ زَوْجِهَا، فَرَجَعَ عُمَرُ»[1]، ولم يثبت أنه طالب الضحاك بإحضار ما يدل على أن النبي ﷺ كتب إليه.

يفهم مما سبق أنَّ التشديد الذي كان يبديه عمر ليس عاما، ومفاد هذا أنَّ ما عرف به من التشدد والدعوة إلى التقليل من الرواية ينسحب على بعض الرواة، لأمورٍ تتصل بالراوي، كأن يكون قليل التثبت من المروي في ظنِّ من ينكر عليه، أو يروي عن النبي ﷺ بما يفهم منه السماع منه مباشرة بينما سمعه هو بواسطة.

على ضوء هذا ننزل ما روي عن عائشة وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما في إنكارهما على أبي هريرة ﷺ، فقد كانت عائشة «أشدهم إنكارًا عليه»[2]، وروي أن عمر قال له:« لتتركن الحديث عن رسول الله ﷺ أو لأُلحقنَّك بأرض دَوْس، وقال لكعب:لتتركن الحديث أو لأُلحقنَّك بأرض القردة»[3].

وفي رواية على لسان أبي هريرة أنه قال:« إني لأحدث أحاديث لو تكلمت بها في زمن عمر لشُجَّ رأسي»[4]، وكذا أنكر عليه ابن عمر رضي الله عنه كثرة الرواية «ولم يأخذوا بكثير منها، حتى يسألوا غيره، فإذا أخبرهم به غيره عملوا به»[5].

---

(1) رواه أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الفرائض، باب: في المرأة ترث من دية زوجها، رقم: 2927، ورواه الترمذي في سننه وقال: حديث حسن صحيح، كتاب الديات، باب: ما جاء في المرأة هل ترث من دية زوجها، رقم: 1495، ورواه ابن ماجه في سننه، كتاب الديات، باب الميراث من الدية، رقم: 2642.

(2) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث: 39.

(3) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 2/600- 601، ودوس هي قبيلة أبي هريرة، والقِردة أرض كعب الأحبار.

(4) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 2/600- 601.

(5) الجصاص، الفصول في الأصول: 3/129.

لكن هل الإنكار على أبي هريرة جاء نتيجة الإكثار من الرواية بحد ذاتها، بحيث يكون ذلك دليلا للمعتزلة على عدم استحسان طلب الحديث؟ أم إنَّ ذلك متعلق بشخصية أبي هريرة؟

الذي يتأمل في مرويات أبي هريرة والنقد الذي وجه له يجد أن إنكار عمر وعائشة عليه لا يخرج عن الأسباب الآتية مجتمعة أو متفرقة:

أ.سرد أبي هريرة ﷺ وتعجله في أداء الحديث:

هذا السبب واضح عند عائشة رضي الله عنها في غمزها بأبي هريرة، ومؤدى هذا السبب أنه كان لا يتأنَّى في حديثه بنظرعائشة رضي الله عنها، من ذلك أنه كان « يُحَدِّثُ وَيَقُولُ:اسْمَعِي يَا رَبَّةَ الْحُجْرَةِ، اسْمَعِي يَا رَبَّةَ الْحُجْرَةِ، وَعَائِشَةُ تُصَلِّي، فَلَمَّا قَضَتْ صَلَاتَهَا، قَالَت لِعُرْوَةَ:« أَلَا تَسْمَعُ إِلَى هَذَا وَمَقَالَتِهِ آنِفًا، إِنَّمَا كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُحَدِّثُ حَدِيثًا لَوْ عَدَّهُ الْعَادُّ لَأَحْصَاهُ» [1]، وفي رواية «قَالَتْ:أَلَا تَعْجَبُ إِلَى هَذَا وَحَدِيثِهِ...»[2].

ب.الإكثار من الرو اية على رسول الله ﷺ.

هذا السبب يُلمَح من كثرة مروياته مع المدة التي لازم فيها النبي ﷺ، حيث روى "5364" خمسة آلاف وثلاثمائة وأربعة وستين حديثا[3] مع مدة قصيرة كانت« نحوا من ثلاث سنين»[4]، وقد ذكر ابن قتيبة(ت:276) هذا السبب ثم رأى أن النقد توقف عنه بعد ذلك، يقول ابن قتيبة معلِّلا سبب إنكار الصحابة على أبي هريرة:« فلما أتى من الرواية عنه ما لم يأت بمثله...من جِلَّة أصحابه والسابقين الأولين إليه، اتهموه وأنكروا عليه، وقالوا:كيف سمعت هذا وحدك؟ ومن سمعه معك؟ وكانت عائشة رضي الله

(1) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الزهد والرقائق، باب التثبت من الحديث وحكم كتابة العلم، رقم: 2493.

(2) رواه أبو داود، سنن أبي داود، كتاب العلم، باب في سرد الحديث، رقم: 3654.

(3) الجوابي‹ محمد طاهر›، الجرح والتعديل بين المتشددين والمتساهلين: 36.

(4) تأويل مختلف الحديث: 38. الفصول في الأصول: 127/3.

عنها أشدهم إنكارا عليه؛ لتطاول الأيام بها وبه»[1].

ويرى ابن قتيبة أنَّ إنكار الصحابة على أبي هريرة توقف بمجرد إخبارهم أنه كان ألزمهم لرسول الله ﷺ، وأنه لم يكن يشغله شيء عن رسول الله مما كان يَشغَل غيرَه من الغرس والتجارة « فلما أخبر أبو هريرة أنه ألزمهم لرسول الله ﷺ...فعرف ما لم يعرفوا، وحفظ ما لم يحفظوا أمسكوا عنه، وكان مع هذا يقول:قال:رسول الله ﷺ كذا، وإنما سمعه من الثقة عنده فحكاه، وكذا كان ابن عباس وغيره من الصحابة، وليس في هذا كذب»[2].

فإذا أضفنا حجم ما رواه مباشرة عن رسول ﷺ خلال ثلاث سنوات مع ما رواه عن الرسول ﷺ عن طريق غيره نجد مبررا لكثرة روايته.

والطَّعن الذي لحق أبا هريرة رضي الله عنه لا يخدش في مروياته؛ إذ هي من قبيل اجتهاد الصحابي النّاقد، وقول الصحابي ليس حجة على غيره، وتشدُّد بعضهم والإمساك في الرواية ليس مُلزما لغيره.

ورواية الصحابة عن بعضهم ليست ذمًا، فقد كان ابن عباس وغيره يروون أحاديث عن النبي عليه الصلاة والسلام ولم يسمعوها مباشرة منه، فابن قتيبة ذكر أبا هريرة وابن عباس وغيره من الصحابة.

وفي هذا السياق يقول الذهبي نقلا عن شعبة:« كان أبو هريرة يدلس قلت(والكلام للذهبي):تدليس الصحابة كثير ولا عيب فيه، فإنَّ تدليسهم عن صاحب أكبر منهم والصحابة كلهم عدول»[3]، ويقول الباجي في هذا السياق :« ما قال فيه عبد الله بن عباس وغيره من الصحابة:قال:رسول الله ﷺ ولم يذكر بينهما أحدا فهو مسند، وإن كنا

---

(1) م.س.38- 39.

(2)م.س 39.

(3) الذهبي (محمد بن أحمد)، سير أعلام النبلاء: 608/2.

نعلم أن أكثر ذلك لم يسمعه عبد الله من النبي ﷺ»[1].

ومن المعروف أنّ ابن عباس رضي الله عنهما من المكثرين للرواية، فقد روى ألفا وستمائة وستين حديثا(1660)[2]، والكثير منها لم يكن مباشرة، فأبو هريرة وابن عباس لم يكونا وحِيدَين، يقول البراء بن عازب ﷺ:« مَا كُلُّ مَا نُحَدِّثُكُمُوهُ سَمِعْنَاهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَلَكِنْ حَدَّثَنَا أَصْحَابُنَا، وَكَانَتْ تَشْغَلُنَا رَعِيَّةُ الْإِبِلِ»[3].

ج.تفرّد أبي هريرة ﷺ في المرويات وخصوصا في الأحكام:

لعلّ النقد جاء إلى أبي هريرة رضي الله عنه نَظَرا إلى تفُّرده في بعض المرويات، وفي هذا يقول الجصاص نقلا عن عيسى ابن أبان الحنفي:« ويقبل من حديث أبي هريرة ما لم يرده القياس، ولم يخالف نظائره من السنة المعروفة، إلا أن يكون شيء من ذلك قبله الصحابة والتابعون، ولم يردوه...قال إبراهيم النخعي:« كانوا يأخذون من حديث أبي هريرة ويدعون »[4]، وكأنَّ الذي يأخذونه ما كان مرتبطا بالوعظ والترغيب والترهيب، وكذا يأخذون منه من أحاديث الأحكام ما لايتعارض مع القياس والأصول العامَّة، يقول ابن أبان «كانوا لا يأخذون من حديث أبي هريرة إلا ما كان في ذكر الجنة والنار »(5).

أرى في هذا الإطلاق مبالغة وإجحافا في حقِّ أبي هريرة رضي الله عنه، وماألمح إليه عيسى ابن أبان صرَّح به الفقيه الحنفي أبو زيد الدبوسي(ت:420) يقول الدَّبوسي:« فثبت أن العدل ممن ترد روايته بالقياس إذا لم يكن ذا فقه، فإن أبا هريرة ما كان يشكل

---

(1) الباجي (أبو الوليد سليمان بن خلف)، التعديل والتجريح: 805/2.

(2) الجوابي (محمد الطاهر)، الجرح والتعديل بين المتشددين والمتساهلين: 36.

(3) أحمد بن حنبل، مسند أحمد، أول مسند الكوفيين، حديث البراء بن عازب، رقم: 18028.

(4) الجصاص (أبو بكر)، الفصول في الأصول: 127/3. جاء في مصنف عبد الرزاق: «أخبرنا ابن عيينة، عن منصور، عن إبراهيم، قال: لم يكونوا يأخذون من حديث أبي هريرة إلا كذا وكذا، والرهن مركوب، ومحلوب». المصنف لعبد الرزاق الصنعاني: 38/7.

(5) الجصاص (أبو بكر)، الفصول في الأصول: 127/3.

على أحد عدالته وكثرة صحبته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم:"زر غبًا تزدد حُبًا" وكذلك حفظه فإنه روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم:"دعا له بالحفظ" ومع ذلك رد حديثه بالقياس، لأنه لم يكن من أهل الاجتهاد، ووجه ذلك أنهم كانوا يستجيزون نقل الخبر بالمعنى على ما نذكر، ولما ظهر ذلك منهم احتمل كل حديث أن يكون نصه لفظ الراوي نقلًا لما فقه من المعنى، فإذا لم يكن فقيهًا صار مُتهمًا بالغلط لما خالف معنى لفظه القياس الصحيح فالتحق برواية الصبي والمُغفَّل فرد »[1].

أتخذ الحنفية هذا المنهج وجعلوا القياس العام أصلا من أصولهم في التعامل مع الأحاديث، ولذا لم يقبلوا كثيرا من الأحاديث لمخالفتها القياس، يقول أبو زيد الدَّبوسي:«ولهذا رد علماؤنا حديث المصراة، وبيع العرية بالقياس فإنهما لم ينقلا عن فقيه» [2].

وقد سعى عيسى بن أبان التَّأصيل لهذا، وهو أنّ ماروي عن أبي هريرة ﷺ أو غيره، وكان من أخبار الآحاد أنَّه « مقبول على جهة الاجتهاد، وحسن الظن بالراوي، كالشهادات، فمتى كثر غلط الراوي، وظهر من السلف التثبت في روايته، كان ذلك مسوغا للاجتهاد في مقابلته بالقياس، وشواهد الأصول» [3].

ولم يكن يقصد عيسى اتِّهام أبي هريرة ﷺ، مع أنَّ البعض تقوَّل على عيسى بأنه يتَّهم أبا هريرة، وهذا ما نفاه الجصاص ناقلا عن عيسى بن أبان أنه كان يرى أبا هريرة «

---

(1) الدّبوسي (أبو زيد)، تقويم الأدلة في الأصول، ا، ص 181، تحقيق: خليل محيي الدين الميس، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1421هـ- 2001م.

(2) تقويم الأدلة في الأصول، الدّبوسيّ، ص 181.

(3) الجصاص، الفصول في الأصول: 129/3.

مقبول القول والرواية، غير متهم بالتقول على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلا أن الوهم والغلط لكل بني آدم منه نصيب»[1].

د. أخذه من كعب الأحبار (ت:34):

قد يكون الإنكار على أبي هريرة ﷺ جاء نتيجة أخذه من كعب الأحبار، يقول التابعي بُسْر ابن سعيد (ت:100):« اتقوا الله وتحفظوا من الحديث، فوالله لقد رأيتُنا نجالس أبا هريرة فيحدث عن رسول الله ﷺ ويحدثنا عن كعب، ثم يقوم فأسمع بعض من يجعل حديث رسول الله عن كعب ويجعل حديث كعب عن رسول الله ﷺ »[2].

هذا الأخذ قد يكون مدعاة للإنكار باعتبار أنَّ كعبا كان من أهل الكتاب، وربما نجد في إنكار عمر ﷺ دليلا على ذلك، فقد قال لأبي هريرة:«لتتركن الحديث عن رسول الله ﷺ أو لألحقنك بأرض دوس، وقال لكعب:لتتركن الحديث أو لألحقنك بأرض القردة»[3].

فإذا جمعنا بين هذين القولين فيمكن أنْ يكون الإنكار على أبي هريرة ﷺ من جهتين:

الأولى: الإكثار من الرواية عن أهل الكتاب:

عندما نذكر هذه الفقرات فهي من وجهة المنتقدين، فربما رأى عمر ﷺ اجتهادًا منه أنه أكثر من الرواية عن كعب الأحبار الذي كان معجبا بأبي هريرة لمعرفته بالتوراة كونه لم يقرأها، وهذا الإعجاب أبداه كعب عندما لقي أبا هريرة فجعل كعب يحدثه ويسأله (السائل أبو هريرة)، فقال كعب:ما رأيت أحدا لم يقرأ التوراة أعلم بما فيها من

---

(1) الجصاص، الفصول في الأصول: 130/3.

(2) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 606/2.

(3) م.س.600/2- 601.

أبي هريرة[1].

هذه المعرفة الواسعة من قبل أبي هريرة ترمز إلى الاهتمام الذي كان يبديه تجاه التوراة، ومن ثَمَّ أخذ يروي ما ورد عن أهل الكتاب من غير حرج، ولا سيما أنه أحد رواة الحديث الذي جاء فيه « حَدِّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرَجَ»[2].

فخشي عمر أنْ تتسرب قصص أهل الكتاب وما تتضمنه من أباطيل في نفوس الناس، وفي ديننا غنية عن ذلك، وقد نجد في تهديد عمر لكعب ما يفسر هذا الخوف، فكعبٌ من أهل الكتاب، أسلم ولم يدرك النبي ﷺ، وكان« يجالس أصحاب محمد ﷺ ويحدثهم عن الكتب الإسرائيلية »[3]، وعليه يُفَسَّر تحذير عمر رضي الله عنه لكعب على أنه حرص من عمر على التقليل من تفشي مرويات أهل الكتاب.

كما أننا نجد في عدم الأهلية الكاملة لمن كان يسمع من أبي هريرة رضي الله عنه مدعاة للوقوف في وجه مرويات أهل الكتاب، فبعض السامعين كان يخلط في نقله عن أبي هريرة، فما يسنده أبو هريرة إلى الرسول ﷺ يسنده السامع إلى كعب، وما يحكيه أبو هريرة عن كعب يرفعه السامع إلى الرسول ﷺ، ومن هنا انتُقِد أبو هريرة، وهو نقد يتجه في الأساس إلى السامع، ولكنْ لا يُعفى عنه المتحدث إذا كان يجهل درجة المخاطبين وكان يْسرد في حديثه من غير تريُّثٍ، وهذا الوصف الأخير موجود في أبي هريرة رضي الله عنه في نظر عائشة رضي الله عنها، وهي أبرز المنتقدين له.

الثانية: عدم رو اية الحديث كاملا

قد يكون الإنكار الذي توجه إلى أبي هريرة رضي الله عنه ناجما من عدم رواية الحديث بشكل

---

(1) انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 600/2.

(2) رواه أبو داود، السُّنن، كتاب العلم، باب: الحديث عن بني إسرائيل، رقم: 3662، ورواه البخاري عن عبد الله بن عمرو، صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب: ما ذكر في بني إسرائيل، رقم: 3461.

(3) العزي، عبد الله بن حمود ،، علوم الحديث عند الزيدية والمحدثين: 13، وذكر أنه اقتبس هذا القول من كتاب "سير أعلام النبلاء" للذهبي، ولم أجده - فيما اطلعت عليه - في السير.

كامل في نظر المنتقد، وهذا يحصل عند عدم شهود الراوي مجلس الرسول ﷺ بشكل كامل، أو شهده ولكن غاب طرف من الحديث عنه لسببٍ ما.

الرواية بهذه الطريقة تؤدي إلى سلخ الحديث من سياقه الذي قيل فيه والخروج برواية بعيدة عن الغرض الذي جيء الحديث من أجله، ومن ذلك إنكار عائشة رضي الله عنها على أبي هريرة ﵁ حديثًا في "التَّطيُّر"؛ وذلك أنَّ « رَجُلَيْنِ دَخَلَا عَلَى عَائِشَةَ، فَقَالَا:إِنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ يُحَدِّثُ أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَقُولُ:« إِنَّمَا الطِّيَرَةُ فِي الْمَرْأَةِ وَالدَّابَّةِ وَالدَّارِ»، قَالَ:فَطَارَتْ شِقَّةٌ مِنْهَا فِي السَّمَاءِ وَشِقَّةٌ فِي الْأَرْضِ، فَقَالَتْ :« وَالَّذِي أَنْزَلَ الْقُرْآنَ عَلَى أَبِي الْقَاسِمِ مَا هَكَذَا كَانَ يَقُول[1]، وَلَكِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَقُولُ:«كَانَ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ:«الطِّيَرَةُ فِي الْمَرْأَةِ وَالدَّارِ وَالدَّابَّةِ»، ثُمَّ قَرَأَتْ عَائِشَةُ:﴿ مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ ... إِلَى آخِرِالْآيَة ﴾(الحديد:آية:22)[2].

الظاهر من الحديث أنَّ النبي ﷺ حكاه عن أهل الجاهلية، ففُهم من قبل أبي هريرة أنَّ النبي ﷺ يُقرُّ بوجود الطيرة في هذه الأصناف، ومن هنا غضبت عائشة وردت على الحديث مبينة السياق الذي قيل فيه، ولم تكتف بإظهار السياق بل بينت أنّ الحديث بالمعنى الذي رواه أبو هريرة، يتعارض مع سياق الآية ﴿ مَا أَصَابَ مِنْ...﴾.

وللتوضيح فإنّ هذا الإنكار لا يَرِد على أبي هريرة وحده، وربما ورد الإنكار عليه لأنّ الخبر نقل عنه ولو نقل عن غيره لردت عليه؛ وذلك أنّ هذا الحديث لم يتفرد أبو هريرة بروايته، فقد رواه عبد الله بن عمر وسهل بن سعد وسعد بن مالك رضي الله عنهم

---

(1) ذكر ابن قتيبة، وابن عبد البر أن عائشة قالت في حق أبي هريرة عندما سمعت من الرجلين ما قاله أبو هريرة: «كذب والذي أنزل القرآن على أبي القاسم»، تأويل مختلف الحديث: 105، التمهيد: 289/9. والكذب يُستخدم بمعنى الغلط فيجب التّنبُّه.

(2) أحمد بن حنبل، المسند، باقي مسند الأنصار، رقم: 25557، وانظر: البطليوسي، ابن السيد، الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم: 187- 188 حيث أكد أن أبا هريرة ﵁ فاته سماع بعض الحديث.

بالإضافة إلى أبي هريرة ﷺ، يقول ابن حجر العسقلاني:« ولا معنى لإنكار ذلك على أبي هريرة مع موافقة من ذكرنا من الصحابة له في ذلك»[1].

من إنكار عائشة رضي الله عنها على أبي هريرة ﷺ لعدم روايته الحديث كاملا ما رُوِي عَنْ عَلْقَمَةَ، قَالَ:كُنَّا عِنْدَ عَائِشَةَ فَدَخَلَ أَبُو هُرَيْرَةَ فَقَالَتْ:« أَنْتَ الَّذِي تُحَدِّثُ أَنَّ امْرَأَةً عُذِّبَتْ فِي هِرَّةٍ لَهَا رَبَطَتْهَا فَلَمْ تُطْعِمْهَا وَلَمْ تَسْقِهَا، فَقَالَ:سَمِعْتُهُ مِنْهُ يَعْنِي النَّبِيَّ ﷺ، قَالَ عَبْد اللَّهِ:كَذَا قَالَ أَبِي، فَقَالَتْ:هَلْ تَدْرِي مَا كَانَتْ الْمَرْأَةُ؟ إِنَّ الْمَرْأَةَ مَعَ مَا فَعَلَتْ كَانَتْ كَافِرَةً، وَإِنَّ الْمُؤْمِنَ أَكْرَمُ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ أَنْ يُعَذِّبَهُ فِي هِرَّةٍ، فَإِذَا حَدَّثْتَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَانْظُرْ كَيْفَ تُحَدِّثُ »[2].

وقول عائشة رضي الله عنها يزيل كثيرا من الإشكال؛ لأن رواية أبي هريرة توهم أنّ إدخال النار كان بسبب قتل الهرة جوعا[3]، ومن هنا فالراجح ما قالته عائشة[4].

يمكن أن نصل إلى نتيجة مؤدَّاها - استنادا إلى ما سبق - أنّ النهي عن الإكثار من الرواية ليس مقصودا به الحد من الرواية بحد ذاتها، وإنما لظروفٍ متصلة بالراوي، وقد ذكرنا نماذج مما قد تكون سببا لنقد الراوي، وعليه لا أرى للمعتزلة سلفا في عدم استحسان طلب الحديث.

لكن ما يعكر صفو هذه النتيجة أثران رويا عن عمر بن الخطاب ﷺ يفيدان الإقلال من الرواية، من ذلك ما رواه ابن ماجه في سننه قائلا:« حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدَةَ،

---

(1) فتح الباري: 61/6.

(2) أحمد بن حنبل، المسند، مسند المكثرين، مسند أبي هريرة، رقم: 10349.

(3) جاءت رواية أبي هريرة عند مسلم بهذا اللفظ: « عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «عُذِّبَتْ امْرَأَةٌ فِي هِرَّةٍ لَمْ تُطْعِمْهَا، وَلَمْ تَسْقِهَا، وَلَمْ تَتْرُكْهَا، تَأْكُلُ مِنْ خَشَاشِ الْأَرْضِ» مسلم، صحيح مسلم، كتاب السلام باب: تحريم قتل الهرة، رقم: 2243.

(4) يؤيد هذا الترجيح ما رواه مسلم عن جابر بن عبد الله «أن المرأة كانت من بني إسرائيل»، انظر صحيح مسلم، كتاب الكسوف، باب: ما عرض على النبي ﷺ في صلاة الكسوف، رقم: 904

حَدَّثَنَا حمَّاد بْنُ زَيْدٍ، عَنْ مُجَالِدٍ، عَنْ الشَّعْبِيِّ، عَنْ قَرَظَةَ بْنِ كَعْبٍ، قَالَ:بَعَثَنَا عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ إِلَى الْكُوفَةِ، وَشَيَّعَنَا فَمَشَى مَعَنَا إِلَى مَوْضِعٍ يُقَالُ لَهُ صِرَارٌ، فَقَالَ:أَتَدْرُونَ لِمَ مَشَيْتُ مَعَكُمْ ؟ قَالَ:قُلْنَا:لِحَقِّ صُحْبَةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَلِحَقِّ الْأَنْصَارِ، قَالَ:لَكِنِّي مَشَيْتُ مَعَكُمْ لِحَدِيثٍ أَرَدْتُ أَنْ أُحَدِّثَكُمْ بِهِ، وَأَرَدْتُ أَنْ تَحْفَظُوهُ لِمَمْشَايَ مَعَكُمْ، إِنَّكُمْ تَقْدَمُونَ عَلَى قَوْمٍ لِلْقُرْآنِ فِي صُدُورِهِمْ هَزِيزٌ كَهَزِيزِ الْمِرْجَلِ، فَإِذَا رَأَوْكُمْ مَدُّوا إِلَيْكُمْ أَعْنَاقَهُمْ وَقَالُوا:« أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ فَأَقِلُّوا الرِّوَايَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَأَنَا شَرِيكُكُمْ»[1].

وروى« شعبة بن الحجاج، عن سعد بن إبراهيم، عن أبيه أن عمر بن الخطاب حبس بعض أصحاب النبي ﷺ فيهم ابن مسعود، وأبو الدرداء، فقال:قد أكثرتم الحديث عن رسول الله ﷺ »[2].

يبدو أنّ هذين الخبرين هما الأساس الذي استند إليه ابن قتيبة في تأكيده أن عمر رضي الله عنه كان « شديدا على من أكثر الرواية، أو أتى بخبر في الحكم لا شاهد له عليه، وكان يأمرهم بأن يقلوا الرواية، يريد بذلك أنْ لا يتسع الناس فيها، ويدخلها الشوب، ويقع التدليس والكذب من المنافق والفاجر والأعرابي»[3].

وقد تبين فيما سبق أنَّ عمر رضي الله عنه لم يكن يطالب كل راوٍ بإثبات الخبر الذي جاء به، وما دام ذلك لم يحصل مع كل راوٍ، فهذا يدل على عدم وجود دعوةٍ صادرةٍ من عمر رضي الله عنه قصد التقليل من الرواية بحد ذاتها، كما أنه يدل على أنَّ مطالبته للبعض بإثبات الخبر الذي جاء به أمر يرجع إلى الراوي، وأن ذلك حصل مع البعض لأسباب اجتهد فيها عمر.

وتفسير ابن قتيبة لدعوة عمر رضي الله عنه بالتقليل من الرواية بأنَّ الدعوة ترمي «إلى أنْ لا يتسع الناس...» مبني على وجود دعوة صادرة من عمر، وهو أمرٌ غير مسلم به تاريخيا.

(1) ابن ماجه، السُّنن، المقدمة، باب: التوقي في الحديث عن رسول الله، رقم: 28.

(2) الرامهُرمُزي، المحدث الفاصل: 553.

(3) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث: 39.

وقد ناقش ابن حزم الأندلسي(ت:456) هذين الخبرين وأثبت عدم صحتهما، فالخبر الأول يقوم على رواية الشعبي عن قرظة، بينما «الشعبي لم يلق قط قرظة ولا عقل عنه كلمة»[1].

كما نجد في سند هذا الحديث مجالدَ بن سعيد الهمذاني(ت:144)، وقد ضعفه يحيى بن سعيد القطان والدارقطني والنسائي، وقال أحمد بن حنبل:ليس بشيء، وكان عبد الرحمن بن مهدي لا يروي عنه، وقال ابن معين:لا يحتج به، وهو في نظر ابن حبان « يقلب الأسانيد ويرفع المراسيل، لا يجوز الاحتجاج به »[2].

لم يصحح ابن حزم الخبر الذي ورد فيه الحبس، ورأى أنه « مرسل ومشكوك فيه من شعبة فلا يصح، ولا يجوز الاحتجاج به»[3].

وردَّه ابن حزم من جهة المتن استنادا إلى أن عمر ﵁ كان من المُكثرين، فقد روى عن النبي ﷺ أكثر من خمسمائة حديث، فكيف يطلب الكف عن الرواية وهو مكثر فيها، ولا يوجد أكثر منه رواية إلا بضعة عشر صحابيا، ثم كيف يطلب الإقلال من الرواية وفيها التشريع والأحكام، كما أن عمر أمر بتعليم السنن، من ذلك أنه قال:«سيأتي قوم يجادلونكم بشبهات القرآن، فخذوهم بالسنن، فإن أصحاب السنة أعلم بكتاب الله عز وجل»[4].

زيادة على ما تقدم فإنّ الإكثار الذي نسب إلى ابن مسعود وأبي الدرداء رضي الله عنهما هو نسبي إذا ما قيسا على غيرهما من الصحابة، فابن مسعود كان من كبار

---

(1) ابن حزم، إحكام الأحكام: 256/2، وللإشارة فإن ابن حزم ناقش الخبر الذي رواه ابن ماجه، ولكن من روايةٍ أخرى، وكلاهما يلتقيان عند الشعبي.

(2)) ، انظر فيما سبق ابن الجوزي، الضعفاء والمتروكون: 35/3، رقم: 2851، النسائي، الضعفاء والمتروكون: 95، رقم: 552، الذهبي، المغني في الضعفاء: 542/2، رقم: 5183، المزي، تهذيب الكمال: 221/27.

(3) ابن حزم، م.س.ن.م.

(4) م.س. 257/2، والخبر الذي ذكره ابن حزم عن عمر، رواه الدارمي في سننه، المقدمة، باب: التورع عن الجواب فيما ليس فيه كتاب ولا سنة، رقم: 119

الصحابة، ويقال:إنه سادس من أسلم مع رسول الله ﷺ[1]، ومع ذلك كانت جملة مروياته (848) ثمانمائة وثمانية وأربعين حديثًا، وهو عدد أقل بكثير مما رواه أنس بن مالك وجابر بن عبد الله رضي الله عنهما[2].

فمن الأولى أنْ يُحبَس هذان عوضا عن ابن مسعود ﷺ، إذا كان القصد من الحبس التقليل من الرواية.

أما أبو الدرداء ﷺ فكان من المقلِّين للرواية، فليس له «إلا مائة حديث ونيف»[3]، فكيف يحبسه عمر بتهمة الإكثار ؟!

ونختم هذا بقول ابن حزم(ت:456):إن عمرﷺ لم ينه عن رواية السنن، وإنْ صح النهي عنه فهو « نهي عن الحديث بالأخبار عمن سلف من الأمم »[4].

بان لنا مما سبق عدم صحة الدعوة إلى التقليل من الحديث لذات التقليل، وإنْ كانت هناك دعوة إلى التقليل فهي ليست عامة، وإنما جاءت مترافقة لظروفٍ ملابسةٍ للراوي أو للحالة المروية، وأنَّ عدم رواية بعض الصحابة أو التقليل من روايتهم مردُّه إلى اجتهادٍ خاصٍ بهم.

وإذا لم يثبت وجودُ دعوةٍ إلى التقليل من السنة لذاتها، فإني أرى عدم صحة استناد المعتزلة إلى هذه المسألة في عدم استحسانها لطلب الحديث، ويبدو أنَّ المعتزلة اجتهدوا في فهم ذلك من عمر رضي الله عنه، وقد أخطأوا في الاجتهاد ، وهناك بعض من أهل السُّنَّة فهموا تشدد عمر بن الخطاب على أنه دعوة إلى التقليل من الرواية، كما

---

(1) انظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب: 25/6، توفي ابن مسعود سنة (32) م.س.ن.م.

(2) روى أنس بن مالك ألفين ومائتين وستة وثمانين حديثا (2286) وروى جابر ألفا وخمسمائة وأربعين حديثا (1540) انظر‹الجوابي› محمد طاهر، الجرح والتعديل بين المتشددين والمتساهلين: 36.

(3)ابن حزم، م.س. 258/2، أسلم أبو الدرداء عقب بدر، انظر: الذهبي، الكاشف: 103/2، رقم: 4322

(4) ابن حزم، إحكام الأحكام: 257/2

فهم المعتزلة ومنهم ابن قتيبة[1].

3.عدم الثقة بالمحدثين وبمنهجهم.

من عوامل عدم الإكثار من الحديث عدم ثقة المعتزلة بالمحدثين وبمنهجهم في قبول الحديث، وعدم الثقة بالمحدثين تقلل من شأن الاعتماد على السنة كمصدرٍ للمعرفة، وهذا التصور ليس صوابا لأنه ليس عند المعتزلة من المناهج ما يمكن أن يكون بديلا عن هذه المناهج.

وأكثر ما تجلى عدمُ الثقة بمنهج المحدثين عند أبي القاسم الكعبي البلخي(ت:319)، حيث عقد كتابا كاملا أسماه "قبول الأخبار ومعرفة الرجال"، وقد طعن فيه بالمحدثين وبمنهجهم في قبول الحديث ورده، ولعل عدم الثقة بالمحدثين كانت الحافز على تأليف هذا الكتاب.

يقول البلخي في المقدمة: «وقد جعلت هذا الكتاب أبوابا، فذكرت في بابٍ منه... ما

(1) وذلك في قوله عن عمر بن الخطاب ﷺ: « وكان يأمرهم بأنْ يقلُّوا الرواية يريد بذلك أنْ لا يتسع الناس فيها، ويدخلها الشوب، ويقع التدليس والكذب من المنافق والفاجر والأعرابي» ويقول محمد طاهر الجوابي تعليقا على كلام ابن قتيبة: « والمتأمل فيما نسب إلى عمر يلاحظ أنَّ موقفه اتَّسم بالشدة المدعمة بالإنكار على رأى ابن قتيبة، وأنه موجه ضد المكثرين من التحديث، وضد الَّذين يدلون بأخبارٍ في الحكم لا مدعم لها، وأنه أيضا تضمن الأمر بالإقلال من الرواية، وأنَّ غاية ذلك ضبط الأحاديث ومعرفتها حتى لا يخالطها ما ليس منها» الجوابي، الجرح والتعديل بين المشددين والمتساهلين: 40.

وهذا القول لا يسلم - في نظري - من نقد، فهو لم ينتقد كل المكثرين ومنهم أنس بن مالك وعائشة رضي الله عنهما، كما أنه لم يثبت أنه كان يطالب كل من يروي خبرا في الأحكام إثبات الخبر الذي جاء بالحكم، ومن جهة أخرى فإن الدليل الذي ذكره الجوابي للتقليل من الرواية، ليس راجعا إلى الرواية بحد ذاتها، وإنما إلى عدم التثبت من الراوي.

وفي هذا السياق ذكر الدكتور أحمد حجازي السقا أن المأمون منع المحدثين من التحديث، ثم أخذ يتساءل عن السبب قائلا: « هل كانت مشكلة المأمون مع المحدثين من أجل أنه كان يريد رفض الأحاديث كلها من الدين، كما أراد عمر بن الخطاب ﷺ من قبل، فإنه منع المحدثين من كتابة الأحاديث في زمانه وضرب بعضهم بالدرة»، أحمد حجازي السقا: 29، في تحقيقه لكتاب "خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة" لفخر الدين الرازي، ونعتقد يقينا أن عمر ما أراد رفض الأحاديث، وكيف يكون ذلك والتكليف لا يتم إلا بالسنة، نكتفي بهذا الجواب ومن أراد الزيادة فليرجع إلى تفصيل ما قلناه سابقا، ومؤداه أن تشدد عمر لم يكن لذات الرواية بل لظروف متصلة بالراوي.

رووه عن ثقاتهم مما أجمعت الأمة على العمل بخلافه، وفي بابٍ منه ما غلطوا فيه الغلط الظاهر الذي لا يتدافعونه ولا يشكون فيه...وفي بابٍ أسماءَ من ضعفوه وأسقطوه ولم يعتدوا به مع تكثيرهم بالرواية عنه، فلا هم يسقطون حديثهم فيريحوا المسلمين من تخليطهم، ولاهم يوثقونهم ويقبلونهم »[1].

واضح أنّ المعتزلة لم تقبل منهج المحدثين، فالمنهج في نظرهم لا يخلو من خبط، وعدم هذا القبول ينعكس على الأحاديث التي رواها المحدثون.

كما أننا نجد الحاكم الجشمي (ت:493) يحمل بشدة على المحدثين قائلا :«هؤلاء يُسمّون أنفسهم بأنهم أصحاب الحديث، وأنهم أهل السُّنَّة والجماعة، وهم بمعزل من ذلك، وليس لهم مذهب معروف ولا كتاب يُعرف منه مذاهبهم إلا أنهم مجمعون على الجبر والتشبيه، ويدعون أنَّ أكثر السلف منهم، وهم بُرَاء من ذلك، وينكرون الخوض في الكلام والجدل، ويعولون على التقليد وظاهر الروايات ... ولهم ترهات كثيرة ومن رجالهم ... أحمد بن حنبل(ت:241) ... ويحيى بن معين (ت:233)»[2].

هذا النقد للمحدثين ولا سيما لأحمد بن حنبل ويحيى بن معين - وهما من شيوخ المحدثين - يومئ إلى التقليل من شأن المحدثين ومن منهجهم.

وهو نقدٌ ظالم فيه التجني على المحدثين والاستخفاف بما قاموا به، وليت المعتزلة بيّنوا لنا البديل عن هؤلاء، فرحم الله علماء الأمة من المحدثين، فقد هيَّأهم الله لنقل سُنّة النبي ﷺ، وبذلوا أوقاتهم وقاموا برحلات عجيبة طلبا للحديث والتفتيش فيه، فالأولى التَّرحم عليهم وذكر محاسنهم لا الطعن بهم.

ومما يُلحَظ أن نقد المحدثين من قبل المعتزلة كان أسبق من ظهور أبي القاسم البلخي (ت:319) والحاكم الجشمي (ت:493)، ويبدو أنّ جذوره التاريخية ترجع إلى

(1) قبول الأخبار ومعرفة الرجال، ق: 3-4، مخطوط بدار الكتب المصرية، رقم: 24051.

(2) الحاكم الجشمي، شرح العيون، ق: 27، مخطوط بالجامع الكبير بصنعاء، رقم: 657.

الجاحظ (ت:256) حيث رمى المحدثين بالتقليد واتهمهم بالتكسب وقلة الورع والزهد[1]، كما أنه لم يرضَ عن منهجهم في التعامل مع السنة، وفي هذا يقول:« ولو كانوا يروون الأمور مع عللها خفَّت المؤنة، ولكنَّ أكثر الروايات مجردة، وقد اقتصروا على ظاهر اللفظ دون حكاية العلة»[2].

وأكثر ما أخذ المعتزلة على المحدثين وجود روايات فيها تشبيه وتجسيم بنظرهم، وهذا واضح من خلال الإعراض عن الأحاديث التي توهم ذلك في نظرهم كأحاديث الرؤية[3]، كما أنه واضح من خلال قول الحاكم الجشمي السابق.

ووجود رواياتٍ فيها التشبيه والتجسيم يُعَدّ دليلا على عدم صحتها في نظرهم، أي إنَّها موضوعة على رسول الله ﷺ[4]، ومن هنا سندرس الوضع في الحديث وعلاقة بعض المحدثين به، وأثر ذلك على عدول المعتزلة عنه.

4.الوضع في الحديث وتجسيم بعض المحدثين:

يبدو من أسباب عدم الاعتماد على السنة عند المعتزلة ظاهرة الوضع في الحديث النبوي التي عاصرت المعتزلة، وعلاقة بعض المحدثين بالتجسيم، وهذه المسألة تتضح أكثر بالكشف عن المعطيين الآتيين:

- ترافق نشوء الوضع في السنة النبوية مع نشوء المعتزلة.
- تجسيم بعض المحدثين.

---

(1)أنظر: أبو زهرة«محمد»، تاريخ المذاهب الإسلامية: 128.

(2) الجاحظ، كتاب الحيوان: 339/1، وهذا النقد هو الذي دفع بابن قتيبة (ت: 276) المعاصر للجاحظ إلى تأليف كتابه "تأويل مختلف الحديث"، وهو تأليف جاء ردا على رسالةٍ تظهر نقد المعتزلة للمحدثين يقول ابن قتيبة في مقدمة كتابه: «أما بعد: أسعدك الله بطاعته ...فإنك كتبت إليّ تعْلِمُني ما وقفتَ عليه من ثلب أهل الكلام أهلَ الحديث وامتهانهم وإسهابهم في الكتب بذمهم، ورميهم بحمل الكذب ورواية المناقض»، ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث: 3.

(3) انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: 268.

(4) انظر: م.س.ن.م.

أ. تر افق نشوء الوضع في السنة النبوية مع نشوء المعتزلة:

بدأ نشوء الوضع في حديث النبي ﷺ بعد الفتنة التي بدأت بمقتل عثمان بن عفان ﵁، وكان العراق مهدا للوضع باعتباره موطنا للتشيع، حيث « يرى علماء الحديث أن الوضع بدأ عند الشيعة؛ إذ رأوا أحقّية علي ﵁ بالخلافة وأهل بيته من بعده، فوضعوا كثيرا من أحاديث الفضائل في علي وأهل بيته، غير مكتفين بالصحيح الثابت في فضلهم، ورأى ذلك بعض الجهلة من أهل السُّنَّة والجماعة، فقابلوا ذلك بالوضع في فضائل أبي بكر وعمر وعثمان ومعاوية»[1].

وتحديدا «مع بداية القرن الثاني الهجري أخذ الوضع يظهر في الحديث، وكثر عدد المنتسبين إلى الحديث دون أن تكون لديهم المؤهلات اللازمة لذلك»[2].

إذًا الوضع في الحديث من حيث النشأة ترافق مع نشوء المعتزلة، وهو وإن كان الوضع - من حيث النشأة - أسبق إلا أنه لم يكن بشكلٍ منظم، وبداية القرن الثاني تعد بداية للمعتزلة مع ظهور واصل بن عطاء (ت:80-131) مؤسس المعتزلة.

ثم أخذ الوضع يتسع بعد ذلك لتشويه العقيدة الإسلامية وتعكير صفائها، وكان يقوم بهذا النوع أعداء الإسلام، كما أنَّ الوضع قام من داخل المسلمين للوصول إلى أغراض سياسية أو فقهية...وليس هذا موطن تبيان أسباب الوضع ومصادره ومظان وجوده في المذاهب الإسلامية[3]، وإنما الإشارة إلى وقوع الوضع في الحديث ومعاصرة

---

(1) الإدلبي‹صلاح الدين›، منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي: 44- 45، العزي‹عبد الله بن حمو›، علوم الحديث عند الزيدية والمحدثين: 91- 102.

(2) الزرو‹ خليل داود›، الحياة العلمية في الشام في القرنين الأول والثاني للهجرة: 66.

(3) هناك أبحاث كثيرة تحدثت عن هذه الجوانب مجتمعة أو متفرقة، انظر على سبيل المثال: الإدلبي م.س.49- 67، الذهبي‹ محمد حسين› الإسرائيليات في التفسير والحديث: 18- 25، الشرقاوي‹محمد عبد الله›، دراسات في العقيدة الإسلامية: 276- 280، الزعايري‹ محمد الناصر›، الإسرائيليات في السنة، رسالة بحث للحصول على شهادة الدكتواره في الحديث، المعهد الأعلى لأصول الدين، جامعة الزيتونة، وهي رسالة قيمة في الكشف عن

المعتزلة لهذه الظاهرة، وهم في أوج نشاطهم الفكري، وقد نهض علماء أهل السُّنَّة للتصدي لهذه الظاهرة وكشف الوضاعين من خلال علم الجرح والتعديل.

ب. تجسيم بعض المحدثين:

بعض المحدثين رووا أحاديث متصلة بالتشبيه والتجسيم، وهذا ما حدا بالمعتزلة إلى التقليل من الاعتماد على السنة، بل دفع ذلك بالمعتزلة إلى ردِّ فعلٍ قاسٍ حكموا من خلاله على كثير من الأحاديث بالوضع، رغم أنّ هذه الأحاديث يمكن تخريجها استنادا إلى قواعد اللغة وأساليب العرب.

فالمعتزلة بالغوا وغالوا في هذا الجانب؛ حيث سعوا إلى إيجاد مخارج للآيات القرآنية التي يوهم ظاهرها التشبيه، وردوا الأحاديث التي يوهم ظاهرها ذلك، وهو تعسف في المنهج[1]، يقول ابن فورك (ت:406) مبينا ضرورة معاملة الحديث النبوي كمعاملة الآيات القرآنية من حيث تنزيل الكل على لسان العرب، وغامزا بذلك منهج المعتزلة في التفريق بين الآيات و الأحاديث:« وأنه متى زعم أنَّ للآي المتشابهة التي وردت في الكتاب معنى وطُرُقًا من جهة اللغة تنزل عليها وتُصحَّح بها من حيث لا يؤدي إلى شبهة ولا إلى تعطيل، فكذلك سبيل هذه الأخبار»[2].

وينبغي أنْ لا يفهم من هذا أننا نسعى دائما إلى إيجاد المخارج لكل حديث أَوْهَمَ ظاهره التشبيه والتجسيم، فكثير منها لا أصل له، وينبغي أنْ لا نتعبَ أنفسنا في إيجاد مخارج لها[3]، بل ما نقصده هنا أنّ ما صح عند المحدثين يمكن تخريجه على لسان

الأحاديث الموضوعة المتصلة بالإسرائيليات من حيث خصائص هذه الأحاديث وكيفية تسربها، والدوافع إلى وضعها ومظان وجودها.

(1) انظر على سبيل المثال: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: 226- 232 تجد تخريجا للآيات التي يوهم ظاهرها التشبيه والتجسيم، وانظر الحاكم الجشمي، رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس: 35- 37، كيف رد بعض الأحاديث.

(2) ابن فورك، مشكل الحديث: 5.

(3) كما فعل ابن فورك، حيث ذكر بعض الأحاديث التي ليست صحيحة في ميزان المحدثين، ثم أخذ يبحث عن مخارج بدا عليها التعسف، قصد الدفاع عن أحاديث لم تصح، انظر على سبيل المثال محاولته تخريج الحديث الذي رُفع

العرب، فلا داعي إلى التعسف وطرح الحديث بحكم أنه قد يقتضي التشبيه.

أما عن وقوع بعض المُحدثين - أو من ينتحل صفة الحديث - في التشبيه والتجسيم فموجود، يقول الأشعري (ت:324):«وقال بعض من ينتحل الحديث إن العرش لم يمتلئ به، وأنه يقعد نبيه عليه السلام معه على العرش»[1]، وفي سياق التشبيه والتجسيم يرى الشهرستاني (ت:548) أنَّ «جماعة من أصحاب الحديث الحشوية، صرحوا بالتشبيه... (و) قالوا:«معبودهم على صورةٍ ذات أعضاء وأبعاض»[2] وكونه من « جسم من لحم ودم»[3].

وقد اعترف ابن تيمية(ت:728ه) - وهو أكثر من دافع عن المحدثين - بوقوع التشبيه في بعض روايات جُهَّال الحديث، يقول في معرض حديثه عن الصفات:« لكن الزيادة فى الإثبات (إثبات الصفات) إلى حد التشبيه هو قول الغالية من الرافضة ومن جهال أهل الحديث»[4].

وهذا الجهل راجع إلى عدم فهم الحديث الصحيح مما يوقعهم في التشبيه، أو الارتكاز إلى أحاديث مُصطنعة، يقول ابن تيمية:« وإذا قابلنا بين الطائفتين:أهل الحديث وأهل الكلام، فالذي يعيب بعض أهل الحديث وأهل الجماعة...إنما يعيبهم بقلة المعرفة أو بقلة الفهم، أما الأول:فبأن يحتجوا بأحاديث ضعيفة أو موضوعة أو بآثار لا تصلح للاحتجاج، وأما الثاني:فبأنْ لا يفهموا معنى الأحاديث الصحيحة، بل قد يقولون القولين المتناقضين ولا يهتدون للخروج من ذلك...ومن عابهم من الناس فإنما يعيبهم بهذا، ولا ريب أنَّ هذا موجود في بعضهم، يحتجون بأحاديث موضوعة في مسائل

إلى النبي ﷺ أنه قال: « إنّ الله تعالى لما قضى خلقه استلقى ووضع إحدى رجليه على الأخرى » مشكل الحديث: 33، وهو حديث مختلق.

(1) الأشعري، مقالات الإسلاميين: 211.

(2) الشهرستاني، الملل والنحل: 105، وانظر الإيجي، كتاب المواقف: 29/3.

(3) الإيجي، م.س.714/3.

(4) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 51/6:

الأصول والفروع وآثار مفتعلة وحكايات غير صحيحة، ويذكرون من القرآن والحديث ما لا يفهمون معناه وربما تأولوه على غير تأويله ووضعوه على غير موضعه، ثم إنهم بهذا المنقول الضعيف والمعقول السخيف، قد يكفرون ويضللون ويبدعون أقواما من أعيان الأمة ويجهلونهم...وقد رأيت من هذا عجائب، لكن هم بالنسبة إلى غيرهم في ذلك كالمسلمين بالنسبة إلى بقية الملل»[1].

ولنأخذ أمثلة على وجود التشبيه عند من انتسب إلى أهل السُّنَّة.

الأول: محمد بن كرّام السجستاني

يمكن أنْ نُمثِّل له بمحمد بن كرَّام السجستاني(ت:255) الذي انتسب إلى أهل السُّنَّة [2] وإليه تُنسب الطائفة الكرَّامية، رافق الإمامَ أحمد وأظهر الزهد والتقشف وأخذ يعظ الناس - وهو قليل العلم - حتى أحبه العوام، ثم أخذ يلقي على تلامذته من العوام النصوص المتشابهة، ودعوته كانت قائمة على تجسيم الإله، ومن مقولاته أن

---

(1) مجموع الفتاوى: 23/4-24.

(2) يقول الشهرستاني عنه « كان ممن يثبت الصفات إلا أنه ينتهي فيها إلى التجسيم والتشبيه، وقد ذكرنا كيفية خروجه وانتسابه الى أهل السنة»، الملل والنحل: 108، ويقول ابن تيمية: «والكرامية فهم قرب إلى أهل السنة والحديث، وإن كان في مقالة كل من الأقوال ما يخالف أهل السنة والحديث»: مجموع الفتاوى: 55/6، ويفهم من هذا أنَّ ابن تيمية لا يدخل الكرامية في عداد أهل السنة، ولكن يفهم من كلام ابن تيمية في مواطن أخرى أن الكرامية من عداد أهل السنة، يقول ابن تيمية عن مملكة السلطان محمود بن سبكتكين (ت: 558)«كان الإسلام والسنة في مملكته أعز... ونشر من العدل ما لم ينشر مثله، فكانت السنة في أيامه ظاهرة، والبدع في أيامه مقموعة»، ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 22/4، وظهور السنة يعني ظهور مذهب الكرامية، وذلك أن السلطان نصر مذهب الكرامية، يقول الشهرستاني: « ونبغ رجل متنمس بالزهد من سجستان يقال له ابو عبد الله محمد بن كرام، قليل العلم قد قمش من كل مذهب ضغثا واثبته في كتابه وصار ذلك مذهبا، وقد نصره محمود بن سبكتكين السلطان» الملل والنحل: ص: 33، والمقصود هنا أنه نصر مذهبه، وذلك للفارق الزمني بين سبكتكين وبين ابن كرام، ويكفي أن نقارن بعضا من آراء ابن كرام في العقيدة، والعقيدة التي نصرها السلطان لنجد شيئا من التقارب، يقول الشهرستاني: «نص أبو عبد الله (ابن كرام) على أن معبوده على العرش استقرارا وعلى أنه بجهة فوق ذاتا » الملل والنحل: 108، ويقول ابن تيمية عن بعض ملامح العقيدة التي نصرها السلطان: « وخلق العرش لا لحاجته إليه، فاستوى عليه استواء استقرار كيف شاء وأراد، لا استقرار راحة كما يستريح الخلق» درء التعارض: 253/6.

الله بجهة الفوق وأنه مماس للعرش، وأجاز على الله التحول والانتقال والنزول[1]، ولقد هيَّأ الله نُقّاد الحديث والمعتزلة فوقفوا أمام هذه الطائفة وأظهروا بطلان آرائهم[2].

الثاني: بعض الحنابلة

يمكن أنْ نُمثِّل له ببعض الحنابلة الَّذين انتسبوا إلى مذهب أحمد بن حنبل(ت:241)، ومن المعلوم أنَّ أتباع الإمام أحمد كثُروا حتى أصبحوا «لا يحصون كثرة ببغداد»[3]، ويصور لنا ابن الأثير (ت:630) - تحت عنوان "فتنة الحنابلة" - عِظَم أمر الحنابلة وقوة شوكتهم وغلوهم في التشبيه وأخذهم بظواهر النصوص وابتعادهم عن تأويلها، ومما قاله :« فخرج توقيع الراضي (الخليفة العباسي (ت:329) بما يقرأ على الحنابلة ينكر عليهم فعلهم ويوبخهم باعتقاد التشبيه وغيره، فمنه تارة أنكم تزعمون أن صورة وجوهكم القبيحة السمجة على مثال رب العالمين ... وتذكرون الكف والأصابع والرجلين والنعلين والشعر القطط والصعود والنزول إلى الدنيا ... وأمير المؤمنين يقسم بالله ... لئن لم تنتهوا عن مذموم مذهبكم ومعوج طريقتكم، ليوسعنكم ضربًا وتشريدًا وقتلًا وتبديدًا، وليستعملن السيف في رقابكم والنار في منازلكم ومحالِّكم»[4].

هذا النص التاريخي يُظهر بجلاء بروز فكرة التشبيه عند بعض الحنابلة، ونضيف إلى ذلك أُنموذجا من الأحاديث المنسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم، والتي تحمل في طياتها فكرة التجسيم والتي تظهر عليها علامات الوضع.

---

(1) انظر: ما قلناه عن ابن كرام، الشهرستاني، الملل والنحل: 32، 108، البغدادي الفرق بين الفرق: 204- 206، ابن مرزوق ‹ أبو حامد ›، براءة الأشعريين من عقائد المخالفين: 15/1

(2) انظر: الكوثري، مقدمة تبيين كذب المفتري: 13.

(3) الكامل في التاريخ: 134/8.

(4) م.س. 307/8 - 308 وانظر: الشهرستاني، الملل والنحل: 93/1، الكوثري: م.س.14، وانظر في شدة الحنابلة على خصومهم: الشيباني‹محمد سعد›. تاريخ العراق زمن الخلافة العباسية في بغداد: 126، متز‹آدم›، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري: 388، 394.

الثالث: بعض الأحاديث في كتب السّنة

نقصد بهذه الفقرة بعض الكتب التي تسمَّت بالسنة، ولايشمل هذا الكتب المشهورة كصحيح البخاري، ومن ذلك ما جاء في كتاب السنة للخلَّال (ت:311)، عن مجاهد في قوله:﴿ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا(79)﴾(الإسراء)، قال:يقعده على العرش، وقد روي عن عبد الله بن سلام قال:يقعده على كرسي الرب جل وعز، فقيل للجريري إذا كان على كرسي الرب فهو معه، قال:ويْحَكم هذا أقر لعيني في الدنيا، وقد أتى عليَّ نيف وثمانون سنة ما علمت أن أحدا رد حديث مجاهد إلا جهمي، وقد جاءت به الأئمة في الأمصار وتلقته العلماء بالقبول منذ نيف وخمسين ومائة...فعليكم رحمكم الله بالتمسك بالسنة والاتباع"[1].

وجاء في كتاب السنة لعبد الله بن أحمد (ت:290):«حدثني أبي حدثنا وكيع عن سفيان عن عمار الدهني عن مسلم البطين عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما قال:«الكرسي موضع القدمين، والعرش لا يَقدُر أحد قَدْرَه، إسناده حسن»[2]!

ما رويناه عن ابن عباس ومجاهد عبارة عن أثرين، ولكنا سقناهما لبيان نزعة التشبيه عند بعض المحدثين، وأن كل من يفكر في الطعن بهذه الآثار يتهم بالجهمية أو القدرية لأنهم يردون مثل هذه الأخبار أو يؤولونها.

كان الأصل أنْ لا يُحتج بهذه الأحاديث، وأن يكشف عنها حتى لا يغتر بها أحد، ووجود هذه الأحاديث كانت من دواعي عدول المعتزلة عن كثير من الأحاديث الصحيحة التي يمكن تأويلها، لكنَّ ردَّ الفعل جعلهم يعرضون عن كل حديث يوهم ظاهره التشبيه، مع أنّ قسما من هذه الأحاديث صحيحة، وقابلة للتأويل فوقعوا في الإفراط والغلو، كما

(1) الخلال، السنة: 232/1.

(2) عبد الله بن أحمد، السنة: 301/1، رقم: 586.

وقع فيه بعض المحدثين لروايتهم للأحاديث المتصلة بالتشبيه بحجة الحفاظ على السنة وعدم الدخول في البدعة.

ومما لا شك فيه أنّ علماء الجرح والتعديل من أهل السُّنَّة قاموا بجهدٍ جبار لكشف هذه الأحاديث وإظهار زيفها من خلال علم الجرح والتعديل.

وليس الأمر مقصورا عند بعض أهل الحديث على رواية الأحاديث الموضوعة، بل فيهم من لم يفهم الأحاديث الصحيحة، مما أدى إلى نوع من المشابهة والمقاربة بين الخالق والمخلوق، وذلك بإسناد صفات لا تليق به تعالى، ومما لا شك فيه أن هذا الفهم الخاطئ كان له الأثر في نقد المعتزلة لأهل الحديث، مما دفع بهم إلى العدول عن الكثير من الروايات الصحيحة بدافع ردِّ الفعل.

يقول ابن تيمية (ت:728) عن بعض المحدثين في هذا السياق:«ويذكرون من القرآن والحديث ما لا يفهمون معناه، وربما تأولوه على غير تأويله، ووضعوه على غير موضعه، ثم إنهم بهذا...قد يكفرون ويضللون ويبدعون أقواما من أعيان الأمة ويجهلونهم»[1].

الخلاصة:

اتَّضح مما سبق أنّ المعتزلة اهتمت بالسنة النبوية على مستوى الكم، وعُرِف ذلك من خلال بعض المصنفات الخاصة بالسنة، أو الكتب الأخرى التي لم تخلُ من السنة، وكذا من كثرة الرواة من القدرية والمعتزلة، ولكن هذه الكثرة قليلة إذا ما قيس المعتزلة بأهل السُّنَّة.

ولا ننسى أنَّ الاختصاص ليس هو العامل الوحيد - وإنْ كان هو الأهم - في تقليل اهتمام المعتزلة بالسنة، وإنما هناك توجه فكري وهو عدم استحسان طلب السنة

(1)ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 4/23-24.

النبوية، وذلك اعتماد منهم على رواية تذكر أنَّ الصحابة ومن بعدهم كانوا ينكرون على من يَشغَل نفسه بالسنة ويهتمُّ بها، وضربوا لذلك أنموذجا متمثلا بأبي هريرة ﷺ حيث لقي نقدا لاذعا من الصحابة لإكثاره من الرواية عن رسول الله ﷺ.

وقد تبين من خلال الأدلة أنَّ النقد الذي وُجِّه لأبي هريرة ﷺ وغيره لم يكن لذات الرواية، وإنما لعوامل أخرى متصلة بالراوي أو الرواية.

يضاف إلى ذلك عواملُ أخرى قللت لديهم الرغبة في الاتجاه نحو السنة، ولعل أبرزها ظهور الوضع في الحديث[1].

وقد عمق ذلك الفجوة بين المعتزلة وأهل الحديث، فلم يطمئنوا إلى مناهجهم في قبول الحديث وردِّه، بل دفع ذلك بالمعتزلة إلى موقف مغالٍ، حيث حكموا على الأحاديث الصحيحة بالوضع، وهذا الموقف يُؤاخَذ عليه المعتزلة؛ لأنه يمكن قبوله استنادا إلى قواعد اللغة وأساليب العرب، وعلى ضوء هذه القواعد والأساليب خرَّج المعتزلة الآيات القرآنية التي يوهم ظاهرها التشبيه، فلم لا يتم التعامل مع الأحاديث الصحيحة كذلك؟!

ولا أرى فرقا هنا بين القرآن والسنة من حيث التعامل استنادا إلى منهج المعتزلة؛ لأن المعتزلة اعترضت على الأحاديث انطلاقا من المتن، والمتن يمكن تأويله وإيجاد مخارج له كتأويل الآيات الموهمة للتشبيه، كما أنّ المعتزلة رَمَت أهل الحديث بقلة الفهم لما يروونه، وقد بان لنا أنه موجود عند البعض.

---

(1) يقول الدكتور عبد الكريم عثمان: «أما تشدد بعض المعتزلة في الأخبار فيرجعه القاضي لكثرة وضع الحديث»، عثمان ‹ عبد الكريم› قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذاني: 90.

الباب الثاني: الأسس النظرية في تعامل المعتزلة مع السنة

التمهيد: التنازع بين العقل والنقل عند المعتزلة و أثره على السنة

الفصل الأول: العقل الضروري ومكوناته ومناقضاته و أثره على السنة

الفصل الثاني: العقل الكسبي ومكوناته و أثره على السُّنة.

الفصل الثالث: المنزع العقلي في تقسيم الخبر عند المعتزلة و أثره على السنة

الفصل الأول: العقل الضروري ومكوناته ومناقضاته و أثره على السنة

تمهيد: التنازع بين العقل والنقل و أثره على السنة

المبحث الأول: العقل الضروري ومكوناته ومصدره

المبحث الثاني: مناقضات العقل الضروري وتوظيفه من قبل المعتزلة

تمهيد: التنازع بين العقل والنقل و أثره على السنة

المقصود بالتنازع بين العقل والنقل هو ادِّعاء كل من العقل والنقل بأنَّ له الأحقية في الكشف عن القضية المعرفية المطروحة، وهذا يفترض أنَّ كلا منهما يدَّعي احتكار معرفة القضية التي يراد درسها، وهذا الاحتكار فيه نفي مُضمَر للآخر وادعاء بعجزه.

والتنازع الذي يتم بين ثنائية العقل والنقل، ليس تنازعا مردُّه إلى أصل العقل والنقل، فهما من حيث الحقيقية لا تنازع بينهما؛ لأن العلاقة بينهما علاقة تصالح وتكامل لا علاقة تخاصم وتنازع، يقول الغزالي(ت:505) في هذا السياق:«لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول»[1]، وعدم المعاندة مرجعها إلى أن كُلًّا منهما حق «والحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له»[2].

فالمصالحة والتكامل بين العقل والنقل هي الأصل، ومصدر هذه المصالحة أنَّ كلا منهما هادٍ وموصلٌ إلى الحق، أما كون النقل هاديا إلى الحق فلأنه من الله، وذلك يخص القرآن وما صح من السنة بوصفها تشريعا ومصدرا للمعرفة والقِيَم مستمرا إلى يوم القيامة.

أما كون العقل دالا على الحق؛ فلأن الله طلب من الإنسان أن يُعمل عقله انطلاقا من نفسه وختاما بالموجودات ليعرف من ذلك ربه، قال تعالى:﴿ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ(21)﴾(الذاريات)، والإبصار هنا هو إبصار العقل، كما قال سبحانه:﴿ يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِأُوْلِي الْأَبْصَارِ(44) ﴾(النور)، وهذا الإبصار العقلي هو نفسه النظر العقلي الذي طلب الله منا إعماله لنصل إلى الحق ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ(6)وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ(7)تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ(8)﴾(ق).

---

(1) الاقتصاد في الاعتقاد: 21.

(2) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال: 52.

فلا يصح أن يطلب الله منا إعمال العقل ولا يكون العقل موصلا إلى الحق، وبذلك يظهر أن العقل والنقل متآخيان وأنه لا يقع منهما التصادم.

ولكن كيف وقع التنازع بين العقل والنقل في الفكر الكلامي إذا كان بينهما هذا التآخي؟ مصدر هذا التنازع ليس هو العقل ولا النقل من حيث الأصل، ولكن وقع التنازع بين ما فُهم على أنه عقل، وما فهم على أنه نقل قاطع في القضية المراد درسها، فكثير من الخلافات الكلامية يحكم فيها على أنها من القضايا العقلية، وهي قد لا تتجاوز فهم صاحب المذهب، وبالتالي يحكم على القضية بأنها عقلية، ويحكم على غيره بأنه يخالف العقل، وما ذاك إلا لعدم القول بهذه القضية، وهذا هو أحد جذور الخلاف بين المدارس الكلامية[1].

أما الجذر الثاني الذي كان مُسهما في الخلاف بين المدراس الكلامية فهو عدم تحديد وظيفة العقل، أي عدم وضع حدود يقف عندها العقل، ولم نقل وظيفة النقل؛ لأن وظيفة النقل في أغلبها تكليف من الله للعبد بتنفيذ ما يطلبه منه وفق الأحكام التكليفية الخمسة.

والجذر الثالث في الخلاف هو علاقة اللغة بالنقل، وذلك من قبيل هل هذا اللفظ حقيقة أم مجازا؟ هل هو عام أم خاص؟ هل هو مطلق أم مقيد؟

هذا فيما يتصل بالقرآن والسنة، ويزيد على ذلك في السنة وقوع الخلاف حول صحة الحديث وتقسيم السُنة إلى آحاد ومتواتر، ومتى يُعمل بالآحاد...

مع ملاحظة أنَّ معظم الخلاف الذي وقع في اللغة، وفي الخلاف حول صحة الحديث نشأ من أثر تسلط العقل، ويكفي لإثبات ذلك أن نُبيِّن أن معظم علوم البلاغة - إن لم يكن كلها - نشأ من قِبَل المعتزلة بفعل تأثير الكلام في اللغة، ولذا لا تغيب عن

---

(1) انظر على سبيل المثال: كتاب تحكيم العقول في تصحيح الأصول للحاكم الجشمي، حيث تجد العقل المستخدم هو في غالبه عقل اعتزالي صِرف.

المطِّلع على كتب الاعتزال فقرة خالية من علوم البلاغة [1].

والخلاف الذي حصل حول ثبوت النَّقل يتناول السنة فقط، وقد أثارت هذه المسألة عاصفة لم تهدأ بين المعتزلة وأهل السُّنَّة، والناظر إلى موقف المعتزلة من السُّنة النبوية في القضايا الخلافية ولا سيما في الغيبيات، يجد اعتراض المعتزلة على كثير من الأحاديث الثابتة عند أهل السُّنَّة مثل أحاديث الرؤية والشفاعة.

ومؤدى هذا أن أحاديث الشفاعة والرؤية صحيحة عند أهل السُّنَّة، بينما فهم المعتزلة أنها ليست من السنة، وإن كانت من السنة فهي معارضة بمثلها وقابلة للتأويل، وهذا نوع من التنازع بين العقل والنقل، حيث نازع العقلُ الاعتزالي الأحاديثَ التي استند إليها أهل السُّنَّة.

وقد يعترف المعتزلي بثبوت السنة من باب الافتراض الجدلي، ولكنه يعترض على الاستدلال بهذه الأحاديث بحجة أنها غير قاطعة؛ لأنها آحاد والآحاد لا يفيد العلم

---

(1) يقول محمد هيثم عن اهتمام المعتزلة بالبلاغة: «اهتمامهم بالبلاغة منبعث من طبيعة مذهبهم، الذي قام في كثير من الأحيان على الكلام المتمثل باللغة خطابة وجدلا ومناظرة»، البلاغة عند المعتزلة: 285، رسالة بحث لنيل شهادة الدكتوراه في اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة دمشق، ويقول أيضا: «إلى المعتزلة يعود فضل السبق إلى تناول موضوعات بلاغية لم يعرفها سلفهم كالخبر والإنشاء والحديث عن الألفاظ ومخارجها وتنافرها» م.س.287.

وللتذكير فهذه ليست الدراسة الوحيدة التي تناولت هذا الجانب، ولعل أهم هذه الدراسات - فيما وقع بين يدي - دراسة قام بها الدكتور محمد النويري تحت عنوان: " علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب"، وقد قامت هذه الدراسة لإثبات أثر الكلام في نشأة علم البلاغة، انظر فيها على سبيل المثال: 10- 11- ، 88- 91، وانظر إلى الأمثلة التطبيقية المنتشرة في الكتاب.

وهناك دراسات أخرى ذات قيمة اهتمت بهذا الجانب كدراسة الدكتور عبد الفتاح لاشين في كتابه "بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار وأثره في الدراسات البلاغية" حيث لا تجد مبحثا من مباحث اللغة إلا وللقاضي تطبيق عملي فيه، انظر على سبيل المثال: 218- 391.

وهناك دراسة للدكتور مصطفى الصاوي الجويني في كتابه "منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، والدكتورأحمد محمود الحوفي، في كتابه "الزمخشري"، وليس أثر الكلام محصورا في البلاغة، فللكلام أثر على المباحث اللغوية كالحديث عن نشوء اللغة، وهل دلالة اللغة توقيفية أو تواضعية، انظر على سبيل المثال: المسدي‹ عبد السلام›، التفكير اللساني في الحضارة العربية: 62- 71، 105- 117.

عندهم، ولذا لا يعمل به إلا في مجال الفروع وذلك كاعتراض المعتزلة على أحاديث الرؤية والشفاعة[1].

أما الخلاف الذي حصل حول الدَّلالة فيتناول القرآن والسنة، فتفهم الآية أو يُفهم الحديث على أن الدلالة فيهما قطعية عند أهل السُّنَّة، بينما هذه الدلالة ليست قطعية من منظار المعتزلة، من ذلك على سبيل المثال آيات وأحاديث الرؤية والشفاعة.

وعملية التأويل بحد ذاتها نوع من التنازع بين العقل والنقل، إذ التأويل آلة موظفة عند العقل للخروج من دلالة النص، وهذا واضح من خلال النصوص الواردة في الرؤية والشفاعة، حيث تم الخروج من دلالة النصوص بفضل التأويل، والأساس الذي استند إليه التأويل هو العقل الممثل بقياس الغائب على الشاهد[2] وبالحصر العقلي[3].

يتضح للناظر من خلال ما سبق أن العقل دوما هو المنازع والنص دوما هو المدافع، فالأول ينازع للبت في القضية المعرفية المطروحة، وكأن المعرفة بهذه القضية محصورة فيه، والآخر يدافع بحجة أنه الجالب لهذه القضايا[4]، وعلى هذا فمن حقه أن تكون له الحيازة في الكشف عنها دون أي تدخل للعقل فيها.

والإشكال هنا أنه لا يوجد حَكَمٌ يلتجئ إليه الطرفان، وغالبا ما يكون الحَكَمُ هو العقل، أي إنه ينازع من جهة ويقاضي من جهة أخرى، وهذا الإشكال أكثر ما كان وضوحا وبروزا في الكلام الاعتزالي، وذلك لشدة ما عرفوا به من اعتدادٍ بالعقل ونصرة له.

وإذ كان هناك تنازع بين العقل والنقل، وكان المعتزلة مُغلِّبين العقلَ، فمؤدى هذا

---

(1) القاضي عبد الجبار، المغني في التوحيد والعدل: 225.

(2) انظر مبحث التأويل ص 175.

(3) انظر مبحث الحصر ص 130.

(4) يظهر ذلك بوضوح في أكثر المسائل الخلافية بين أهل السنة والمعتزلة، وذلك كمسألة الرؤية والشفاعة والصراط والميزان والصفات الإلهية.

تشجيع العقل في منازعته للنقل، مما يعني سلب حق المعرفة من النقل في كثير من القضايا المعرفية، وهذا ما أدى إلى تهميش دور النقل، وفقد حقه في البتّ في كثير من القضايا المعرفية التي هي من اختصاصه، وهو تهميش طال النقل بشقيه القرآن والسنة، بحيث أصبحا خاضعين للعقل.

أما خضوع السنة فيمكن التمثيل له بقضية الرؤية والشفاعة، وأما خضوع النص القرآني فأكثر ما تبدى في قضية المحكم والمتشابه، فعندما ينظر المرء إلى الأسس التي قام عليها هذا التصنيف الثنائي لا يلمح سوى العقل وراء فرز ما هو محكم وما هو متشابه، وليس للنقل في هذه المسألة سوى أنه يشير إلى أنَّ هناك ما هو محكم وهو معظمه، وهناك ما هو متشابه وهو أقله، وذلك في قوله تعالى:﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...(7) ﴾(آل عمران)، أي «إن المحكم أصل للمتشابه»[1].

والمحكم عند أبي علي الجُبائي(ت:303)هو« مالايحتمل إلا وجها واحدا، والمتشابه مايحتمل وجهين فصاعدا»[2]، والعقل هو الذي قام بعملية الفرز بين ما هو محكم وبين ما هو متشابه؛ إذ «أقوى ما يُعلَم به الفرق بين المُحكم والمتشابه أدلة العقول»[3]، والناظر إلى الآيات التي صنفها القاضي في خانة المتشابه يجد بكل سهولة «أن العقل هو المشرع لوجود المتشابه»[4].

يكفي للتدليل على ذلك بيان أن كل الآيات التي قد يفهم منها تجويز رؤية الله يوم القيامة هي من المتشابه[5]، حتى غدا «رد المتشابه إلى المحكم في التفسير أصلا من أصول

(1) متشابه القرآن: 5.

(2) تفسير أبي علي الجُبائي، ص122.

(3) القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن: 8.

(4) اليعقوبي‹حياة›، أسس نظرية التأويل عند القاضي عبد الجبار: 43، رسالة بحث للحصول على شهادة الدراسات المعمقة في أصول الدين، المعهد الأعلى لأصول الدين، جامعة الزيتونة، تونس.

(5) انظر متشابه القرآن: 92، 210، 291- 298، 361- 362، 529، 673، 683.

الدين عندهم»[1]، وهذا مرده إلى إيجاد مخارج للآيات القرآنية التي لا تتفق والمذهبَ الذي يتبنونه.

ما سجلناه هنا يكفي للدلالة على إخضاع النص القرآني للعقل الاعتزالي، وإذا كان العقل الاعتزالي نازع النص القرآني إلى حد الإخضاع، فهو أكثر منازعة للسنة النبوية؛ لأنها أقل حصانة من النص القرآني، وسيبرز ذلك بشكل جلي في محاورَ ثلاثة متصلة بالعقل الاعتزالي الكسبي، وهي:

- ❖ قياس الغائب على الشاهد.
- ❖ الحصر/ القسمة.
- ❖ التأويل.

الحديث عن هذه المحاور سيكون مسبوقا بتعريف للعقل ومكوناته الضرورية والغرض من ذلك منهجي؛ إذ لا يُستحسن الحديث عن المكونات الرئيسة للعقل الكسبي الاعتزالي مع الإعراض عن تعريف العقل وعن المكونات الضرورية المُشكلة للعقل الضروري.

---

(1) أحمد، محمود كامل، مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن: 146.

المبحث الأول: العقل الضروروي ومكوناته ومصدره

المبحث الأول

العقل الضروروي ومكوناته ومصدره

1.العقل الضروري ومكوناته:

يُعرِّف القاضي عبد الجبار العقل بأنه:«عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة، متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف»(1).

يمدنا هذا النص المقتضب بمعطيات عدة حول مفهوم العقل عند المعتزلة، فالعقل بالمعنى المتقدم ليست قيمته نابعة من ذاته بل من العلوم، فالعلوم هي التي تُشرِّع له وجوده وتحدد قيمته وغايته، وهذا يدل على أن مفهوم العقل عند القاضي ليس مادة أو جوهرا كما فهم عند اليونان[2].

ويرى القاضي أنه لا يصح من جهة اللغة والاصطلاح أنْ يوصف العقل بأنه جوهر إلا إذا كان القائل بذلك قاصدا أنه أصل العلم، ومع هذا فهو مخطئ لا محالة من حيث اللغة والاصطلاح وإن كان مصيبا من حيث المعنى، يقول القاضي:« ولسنا نمتنع من

(1) المغني في أبواب التوحيد والعدل: 375/11.

(2) ذهب البعض إلى أنّ تحديد العقل بأنه جوهر أو مادة جاء« تأثُّرا بنظرية الفكر اليوناني في العقل، ومعلوم أن الثقافة الإسلامية العربية هي الأخرى أخذت بهذه النظرية»، طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل: 17، وقد حاول الدكتور عبد الرحمن جاهدا رد هذا الفهم قصد الوصول إلى غايات، لعل أهمها إعطاء العقل القدرة على التحسين والتقبيح، م.س.21، وكأن القول بشيئية العقل أو جوهريته هي وراء القول بتحسين العقل أو تقبيحه، وهذا ليس صوابا لأنَّ جعل العقل مصدرا لتحديد القيم ليس مرده إلى كون العقل مادة أو جوهرا، وإنما مرده الاعتداد بالعقل بغض النظر عن مفهومه، والدليل على هذا أن القاضي عبد الجبار يقول بتحسين العقل وتقبيحه، انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: 326، 431، وانظر في هذا السياق دراسة مستفيضة للدكتور محمد صالح محمد السيد بعنوان: "الخير والشر عند القاضي عبد الحبار"، ص: 50- 51 ستجد العقل يُحسِّن ويُقبِّح، ومع ذلك فالعقل عنده ليس جوهرا أو مادة، وإنما هو عبارة عن جملة من العلوم كما سبق، وللإشارة فإن تعريف العقل على أنه جوهر موجود عند كثير من فلاسفة المسلمين، منهم الكندي وجابر بن حيان، انظر: الكندي، الحدود والرسوم: 211، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، جابر بن حيان، الحدود: 200 م.س.

وصف العقل بأنه جوهر إذا أريد بذلك أنه الأصل للعلوم، وإن كان ذلك مخالفا للغة والاصطلاح»[1].

كما اعترض القاضي على من وصف العقل بأنه آلة؛ لأن ذلك غير معهود لغة واصطلاحا، إلا إذا كان القائل بذلك يقصد أنه طريق يتوصل به إلى كسب العلوم، فهو مصيب في المعنى ولكنه مخطئ من حيث اللغة والاصطلاح؛ «لأن الآلة من جهة التعارف في اللغة والاصطلاح لا تجري إلا على الأجسام»[2].

وإذا لم يكن العقل جوهرا فهو عَرَضٌ؛ لأن القسمة ثنائية عرض وجوهر، يقول أحمد القاسمي الزيدي:« قال أئمتنا عليهم السلام والمعتزلة:والعقل عَرَضٌ ركَّبه الله في قلب الإنسان يدرك به المدركات، كالبصر عرض في الحدقة لإدراك المبصرات» [3] .

لكن ما هي العلوم المكوِّنة للعقل؟ للإجابة عن هذا السؤال يتعين علينا التعرف على العلوم عند المعتزلة، فقد قسموا العلوم إلى قسمين:علوم اضطرارية أو ضرورية، وعلوم كسبية أو اختيارية[4].

والعلوم الاضطرارية هي العلوم التي لا يمكن للمرء دفعها بأي وجه، وكأن الإنسان مُضطر أو مُلْجَأ للإيمان بها، كالعلم بوجودنا أو ما يختلج في أنفسنا، بينما العلوم الكسبية ما يقوم المرء بتحصيلها بشكل إرادي.

فأيُّ النوعين مُكوِّن للعقل؟

استنادا إلى تعريف القاضي السابق يمكن القول إن العلوم المُكوِّنة للعقل هي العلوم الاضطرارية الضرورية، والمقصود بها المبادئ الأولى التي لا غنى للإنسان عنها.

---

(1) المغني في أبواب التوحيد والعدل: 377/11.

(2) م.س.378/11.

(3) القاسمي، عدة الأكياس في شرح معاني الأساس: 40/1.

(4) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل: 58/12- 59، شرح الأصول الخمسة: 48- 51.

أما توسُّع العقل فيستند إلى العلوم الكسبية، أي إنَّ العلوم الضرورية هي المُشَكِّل الرئيس للعقل الذي يشترك فيه جميع الناس، وإذا اختل هذا العقل عُدَّ الإنسان مجنونا، والعقل بهذا المعنى هو المقصود بالتعريف السابق للقاضي عبد الجبار.

والذي جعلنا نقول بذلك عدة معطيات على رأسها تعريف القاضي، فالقاضي كما لاحظنا يعرف العقل بأنه "عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة، متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف".

فقوله "جملة من العلوم" يقصد بها طائفة معينة من العلوم، وليست كل العلوم، مع أن جميع العلوم تساهم في تكوين العقل، وهذه الطائفة هي العلوم الضرورية؛ بدليل أنه رتب على هذه العلوم علوما أخرى هي العلوم الكسبية؛ لأن العلوم الكسبية تقوم على النظر والاستدلال، والنظر والاستدلال هما الطريق إلى العلم الكسبي، وأما العلوم الضرورية فهي غير متوقفة على النظر والاستدلال، يقول الماوردي(ت:450):« وأما علم الاكتساب فطريقه النظر والاستدلال لأنه غير مدرك ببديهة العقل»[1].

ويترجح ذلك بقول القاضي:"والقيام بأداء ما كلف" فالتكليف في نظر القاضي مبنيٌ على جملة من العلوم مخصوصة، وليست هي العلوم الكسبية؛ لأن التَّكليف غير مرتبطٍ بها، وعليه فلا يبقى إلا العلوم الضرورية.

ويتأكد ما قلناه أيضا بقول العلاف(ت:230-235) عن العقل:« هو القوة التي يفرق بها الإنسان بين نفسه وبين غيره، وبين السماء والأرض، أي التي تكون بها العلوم الضرورية، وأيضا هو القوة التي يُكتسب بها العلم »[2].

هذا التعريف يتفق مع ما قلناه من أن المقصود بالعقل في تعريف القاضي السابق هو المبادئ الأُولى الضرورية التي لا بدَّ منها ليقوم عليها التكليف، فالذي لا يفرق بين

---

(1) أعلام النبوة: 5.

(2) الغرابي‹علي مصطفى›، أبو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة: 97.

السماء والأرض، هو فاقد للعقل أي للعلوم الضرورية الأولية، ولذا لا يخضع للخطاب التكليفي من الله تعالى.

وإذا كان المقصود بالعقل العلوم الضرورية الأولية، فالعقل إذا أُطلِق يُراد به هذه الطائفة من العلوم دون العلوم الكسبية، يقول القاضي في هذا السياق:«فأما وصف العلم بأنه عقل فقد بينا أن الغرض به التشبه لعقل الناقة...وأصل استعماله فيه مجاز، فلذلك لم يستعمل في جميع العلوم»[1].

فكأنه يريد القول إن العقل يطلق على العلوم الضرورية مجازا ولا يطلق على العلوم الكسبية.

لكن هل العلوم الضرورية المكوّنة للعقل الضروري محصورة بعدد معين؟

يرى القاضي أنها « محصورة بالصفة ولا معتبر فيها بعدد»[2]، غير أن القاسمي من الزيدية ينقل عن أئمته عن المعتزلة أن العلوم المشكلة للعقل عندهم هي « العلوم الضرورية، وهي عندهم مجموع علوم عشرة»[3].

يؤكد لنا النص السابق مرة أخرى أن المقصود بالعقل العلوم الضرورية دون الكسبية[4]، كما أن هذه العلوم مكونة من عشرة علوم، وهنا يثار إشكالا كيف يُنقل عن المعتزلة بأن العلوم عشرة بينما يرفض القاضي حصرها ؟!

يجاب عن هذا أنَّ رفضَ القاضي للحصر لا يعني أن هذا الرفض يشمل كل

---

(1) المغني في أبواب التوحيد والعدل: 16/16- 17، وفي هذا السياق يقول الراغب الأصفهاني: «وأصل العقل الإمساك والاستمساك كعقل البعير بالعقال، وعقل الدواء بالبطن، وعقلت المرأة شعرها، وعقل لسانه كفه، ومنه قيل للمحصن معقل، وجمعه معاقل» المفردات، مادة عقل: 578، وانظر له الذريعة إلى مكارم الشريعة: 179.

(2) المغني في أبواب التوحيد والعدل: 379/11

(3) أحمد بن محمد بن صلاح الشرفي القاسمي، عدة الأكياس في شرح معاني الأساس: 43/1.

(4) يقول الدكتور عبد الكريم عثمان: «العقل حسب مفهوم القاضي هو العلوم الضرورية»، ‹ عثمان ›عبد الكريم، نظرية التكليف "آراء القاضي عبد الجبار الكلامية"61.

المعتزلة، فقد يكون الرفض تبنّيًا لرأي شخصيٍ منه، بدليل أنه لم يُسنِد هذا الرفض إلى شيوخ المعتزلة، وعلى هذا يكون نقل الزيدية عن المعتزلة بأن العلوم الضرورية عندهم عشرة نقلا صحيحا، ولا سيما القرب الفكري بين الزيدية والمعتزلة.

بناءً على ما سبق سنورد ما ذكره القاسمي كاملًا غير منقوص[1]، مع الإشارة إلى أنَّ هذه العلوم مُرتبة عند المعتزلة تدريجا من حيث القوة فكل نوع هو أقوى مما يليه.

أول هذه العلوم :العلم بالنفس أي بوجودها وأحوالها من كونها مشتهية أو نافرة ... وتُعَدُّ هذه أجلى أنواع العلوم الضرورية، وقد أشار القاضي إلى هذا النوع بقوله:« كالعلم بأحوال أنفسنا من كوننا مريدين وكارهين»[2]، والناظر إلى الأمثلة التي سيقت هنا يجد أنها متصلة بالأمور الداخلية في النفس، ولهذا تسمى « قضايا وجدانية»[3]، وتسمى أيضا بالمشاهدة الباطنة كمقابل للمشاهدة الظاهرة المعتمدة على الحواس.

ثانيها:العلم بالمشاهَدة عند سلامة الأحوال، فإن هذا العلم يحصل للرضيع في مهده، ويتبع العلمَ بالمشاهدة العلمُ بأن ما لم ندركه في حضرتنا من المدركات فليس موجودا، والمشاهدة هنا ليست محصورة بالرؤية، وعليه فيمكن أن نضع عنوانا للنوع الثاني هو "العلم بالمحسوسات"، أي العلم بالحواس الخمس، والدليل على هذا التوسع ليشمل الحواس الخمس قول القاضي عبد الجبار:« فأما ما به يُعلَم أن العلم بالمشاهدات ضروري فهو تعذر انتفائه على كل وجه، وإنما ينتفي بالسهو أو ما يجري مجراه، على حد ما تنتفي القدرة بضدها»[4].

فالمشاهدات تُوصل إلى العلم الضروري، والمشاهدات بمصطلح القاضي عبد

---

(1) أخذنا أصل العدد والأمثلة من القاسمي، وقد نزيد عليها بالشرح أو نضيف إليها ما يساندها وعندها نشير إلى ذلك في المتن أو في الحاشية.

(2) شرح الأصول الخمسة: 50.

(3) الإيجي، المواقف: 195/2، الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد: 38- 39.

(4) المغني في أبواب التوحيد والعدل: 63/12.

الجبار في هذا الموطن تتناول بقية الحواس، فهو من باب ذكر البعض وإرادة الكل، وإنما يقع التركيز على المشاهدة لأنها الأقوى من بين الحواس، ففي كتاب شرح الأصول الخمسة:« وأما المشاهدة فهي الإدراك بهذه الحواس هذا في الأصل، وفي الأغلب إنما تستعمل في الإدراك بحاسة البصر، هذا إذا كان مطلقا، فأما إذا أضيف إليه العلم فقيل علم المشاهدة، فالمراد به العلم المستند إلى الإدراك بهذه الحواس، وفي الأغلب إنما يستعمل في العلم المستند إلى الإدراك بحاسة البصر»[1].

إذًا المشاهدة في الأصل تطلق على جميع الحواس، وإذا تمعَنَّا في قول القاضي السابق:" فأما ما به يُعلَم أن العلم بالمشاهدات ضروري فهو تعذر انتفائه على كل وجه، وإنما ينتفي بالسهو أو ما يجري مجراه، على حد ما تنتفي القدرة بضدها "نجده يتنزل منزلة الإضافة، فكأنه يقول:علم المشاهدات ضروري، وبهذا تكون الحواس الخمس مصدرا من مصادر المعرفة الضرورية، وعلى هذا الأساس يكون لها نصيب فعال في تكوين العقل الضروري[2].

كما نجد في النص الذي نقلناه عن القاضي دليلا من قبل القاضي على اعتبار

---

(1) شرح الأصول الخمسة: 51.

(2) كما نجد أدلة كثيرة من خارج الفكر الاعتزالي على اعتبار الحواس الخمس من مؤسسات العقل الضروري، فالغزالي يجعل المحسوسات منضوية تحت المقدمات اليقينية التي لا يتطرق إليها الشك، وفي هذا يقول: « الصنف الثاني (من المقدمات اليقينية) المحسوسات كقولنا: القمر مستدير، والشمس منيرة ...والنار حارة والثلج بارد، فإن العقل المجرد (أي العقل النظري وهو مقابل للعقل العملي المادي الذي يكشف بالممارسة والتجربة) إذا لم يقترن بالحواس لم يقضِ بهذه القضايا، وإنما أدركها بواسطة الحواس »، الغزالي، معيار العلم: 164- 165، ومن الملاحظ أنه ذكر حاستين: الرؤية واللمس، وما قاله هنا قاله في كتابه "الاقتصاد في الاعتقاد: 38- 39.

كما أنا نجد دليلا آخر عند الإيجي الذي جعل المحسوسات من جملة القضايا القطعية يقول الإيجي: «المشاهدات وهي ما يَحكُم به العقل بمجرد الحس الظاهر مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة، وكون النار حارة، وتسمى هذه محسوسات»، الإيجي، المواقف: 195/2.

وللملاحظة فإن الإيجي أطلق المشاهدات وأراد بها الحواس الخمس، واكتفى بالتمثيل لحاسة الرؤية، ولحاسة اللمس، وفي هذا تأكيد على ما قلناه سابقا من أن المشاهدة تُذكر ويراد بها جميع الحواس.

المشاهدات من العلوم الضرورية، والدليل هو أنَّا عاجزون عن نفي ما شاهدناه على جميع الوجوه، بحيث يؤدي ذلك إلى نفي المرئيات بصورة كاملة، وإنما تُنفى المشاهدات على بعض الوجوه كنسيان ما شاهدناه.

غير أن هذه المحسوسات تكون من الضروريات في حال وقعت تحت حواس الجميع « كالعلم بسواد الليل وبياض النهار»[1]، أما إذا وقعت تحت حواس البعض، فالذي وقعت تحت حواسه فعلمه بها ضروري « كالعلم بأن زيدا هو الذي شاهدناه من قبل »[2]، ومعنى هذا أن المعرفة هنا معرفة فردية ذاتية وليست جماعية، كما يشترط في المعرفة بالمحسوسات أنْ يكون «المدرِك عاقلا، واللَّبْس عن المدرَك زائلا»[3].

أي إنَّ الحواس طرق للعلم الضروري وليست هي العلم الضروري، ولهذا فقد توجد مع المجنون ولا يتحصل من خلالها على المعرفة، كما أن الفرد أو الجماعة قد يلتبس عليه الأمر المُدرك بالحواس، وذلك كتغيُّر اللون أو الطعم ... في المحسوسات، فلا يصل الإدراك - والحال على هذه الشاكلة - إلى علم ضروري بهذه المحسوسات.

ثالثها. العلم بالبديهة: نحو كون العشرة أكثر من الخمسة.

رابعها. العلم بحصر القسمة: كالعلم بأن المعلوم لا يخلو إما أن يكون موجودا أو معدوما، وأن الموجود إما قديم أو محدَث، ويتبع ذلك العلم باستحالة حصول الجسم الواحد في الوقت الواحد في مكانين.

والحصر:"ضبط جميع الوجوه التي يمكن أن يصير إليها المنحصر"[4] والحصر نوعان:حصر عقلي وحصر استقرائي، والحصر العقلي هو الحصر الدائر « بين النفي

---

(1) الإيجي، المواقف: م.س.54.

(2) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: 51.

(3) القاضي عبد الجبار، المغني: 59/16.

(4) يقول الجرجاني: «الحصر عبارة عن إيراد الشيء على عدد معين»، التعريفات: 118.

والإثبات»[1]، وأما الاستقرائي فهو الحصر «الذي لا يكون دائرا بين النفي والإثبات بل يحصل بالاستقراء والتتبع»[2]، كقولك:الكلمة في العربية إما اسم أو فعل أو حرف، والفعل إما مضارع أو ماضٍ أو أمر.

والحصر العقلي هو المقصود هنا دون الحصر الاستقرائي الكسبي؛ لأن هذا الأخير يقوم على النظر والاستدلال، وهذا ليس داخلًا في مكونات العقل الأساسية التي يشترك فيها البشر، ودليل ذلك أن القاضي عندما تحدث عن كمال العقل ذكر مثالين مأخوذين من الحصر العقلي، وهما:« العلم بأن الذات إما أن يكون موجودًا أو معدومًا، والموجود إما قديم وإما محدَث»[3].

خامسها: تعلق الفعل بفاعله على سبيل الجملة، وهذا النوع من أنواع العقل أدنى مما قبله، كما أنه أجلى مما بعده عند المعتزلة، والسبب في ذلك أنه ربما حصل لغير المميزين من الأطفال، بل للبهيمة فإنها إذا شاهدت من يُهددها فرت من جهته لعلمها بتعلق الفعل به، وقد عَدَّ القاضي عبد الجبار هذا النوع من كمالات العقل، يقول القاضي:« وأما المعروف في كمال العقل ... فهو كالعلم بتعلق الفعل بفاعله »[4].

سادسها: العلم بمقاصد المخاطبين فيما جلي وظهر، دون ما لَطُف وغَمُض، فهذا العلم أقوى مما بعده وأجلى، فإنه ربما فهمه الرضيع والبهيمة عند الزجر والدعاء.

سابعها: الأمور القريبة العهد، كعلم الإنسان بنوعية الأكل بعد تذوّقه وأكله، أو كعلمه بمن كان جالسا معه بعد خروج الجليس.

ثامنها: العلم بالمجربات، كانكسار الزجاج بالحجر، واحتراق القطن بالنار، لكن

---

(1). م.س.ن.م.

(2) م.س.ن.م.

(3) شرح الأصول الخمسة: 51.

(4) م.س.ن.م.

هذا لا يُعَدُّ من كمال العقل إلا بعد وقوع الاختبار ومعرفة استمرار ذلك[1].

تاسعها: العلم بقبح القبيح ووجوب الواجب العقليين، كالظلم والكذب والعبث، ووجوب شكر المنعم وقضاء الدين، فمن لم يعرف قبح هذه القبائح، ووجوب هذه الواجبات فليس بعاقل عند المعتزلة، هذا ما نقله عنهم القاسمي نقلا عن شيوخه، مع تأكيد القاسمي أنّ هذا النوع ليس محل اتفاق بين شيوخ المعتزلة، والقاضي عبد الجبار من المؤيدين إلى كون هذا النوع من المُشَكِّلات للعقل الضروري، وهذا واضح من جعله « أحكام الفعل من حسن وقبح وغيرها»[2] من كمال العقل.

وللتنبيه فإنَّ هذا النوع من العلوم ليس شاملا لكل قبيح ولكل واجب، وإنما هو مقصور على القُبح والوجوب العقليين، ووصف القبح والوجوب بالعقليين لإخراج القبح والواجب الشرعيين، فهما معلومان بالاستدلال، أما القبح والوجوب العقليان فهما معلومان بالضرورة، يقول القاضي:«العلم بأصول المقبحات والواجبات ... ضروري وهو من جملة كمال العقل»[3]، والمقبحات العقلية « نحو الظلم أو الكذب ... والعبث والجهل»[4]، والواجبات الشرعية « كحفظ الوديعة...وشكر المنعم»[5].

أما القبائح الشرعية كالنّظر المُحرّم مثلا فلا تعرف بالعقل وإنما بالشرع، وبناء عليه فهي كسبية[6].

عاشرها: عند أبي علي الجبائي (ت:303) العلم بمضمون الخبر المتواتر، فإنه

---

(1) عَدَّ الغزالي هذا النوع من اليقينيات، الغزالي، معيار العلم: 165- 166.

(2) شرح الأصول الخمسة: 51.

(3) القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف: 232

(4) م.س.234.

(5) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: 327- 328.

(6) القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف: 233- 234.

عنده من جملة علوم العقل، لا يتم عقل عاقل من دونه[1].

بات من الواضح أن العقل الضروري عند المعتزلة مُكوَّن من هذه العلوم العشرة، وهي تختلف في القوة والجلاء، وللبيان فإن المكوِّن التاسع فيه خلاف بين شيوخ المعتزلة، هل يعتد به أم لا؟ بينما نجد أبا علي الجبائي متفردا في وضع النوع العاشر.

2. مصدر العقل بالمعنى السابق البيئة الإسلامية

بعد هذا يرد سؤال هل العقل الضروري بهذا المفهوم من إبداع المعتزلة أم وفد إليهم من الخارج؟

المتأمل في تعريف أبي الهذيل للعقل، ومن قبله تعريف القاضي الذي قمنا بشرحه يرى نوعا من التوافق مع تعريف أرسطو للعقل، يقول الفارابي:«وأما العقل الذي يذكره أرسطو في كتاب البرهان، فإنه إنما يعني به قوة النفس التي يحصل للإنسان بها اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لا عن قياس أصلا، ولا عن فكر، بل بالفطرة أو من صباه أو من حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت»[2].

المقارن بين هذا التعريف وبين ما سبقه يشعر بوجود قواسم مشتركة، ويترجح ذلك بتعريف الغزالي(ت:505) للعقل بقوله:هو« صحة الفطرة الأولى في الناس، فيقال لمن صحت فطرته إنه عاقل، فيكون حَدُّه أنه قوة...بها يوجد التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة»[3].

ثم قال عن هذا التعريف: وهذا« هو الذي ذكره أرسطوطاليس في كتاب البرهان

(1) أحمد بن محمد بن صلاح الشرفي القاسمي، عدة الأكياس في شرح معاني الأساس: 1/43- 44 وللتذكير فإن العلوم العشرة مذكورة في شرح معاني الأساس: 1/43- 44.

(2) الفارابي، رسالة في العقل: 5.

(3) الغزالي، الحدود: 319، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب لعبد الأمير الأعسم.

وفرق بينه وبين العلم، ومعنى هذا العقل هو التصورات والتصديقات[1] الحاصلة للنفس بالفطرة، والعلم ما يحصل للنفس باكتساب...وهذا المعنى هو الذي حَدَّ المتكلمون العقلَ به، يقول القاضي أبو بكر الباقلاني(ت:403) في حَدِّ العقل:«إنه علم ضروري بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، كالعلم باستحالة كون الشيء الواحد قديما وحديثا، واستحالة كون الشخص في مكانين»[2].

يكشف ما سبق نوعا من التوافق بين مفهوم العقل عند المتكلمين، وبين مفهوم العقل عند أرسطو، ويؤكد ما قلناه من أنَّ العقل عند المتكلمين عبارة عن المبادئ الأولية الضرورية التي لا يخلو منها الإنسان إذا كان سليما، وهو بهذا المعنى موجود عند الجميع بدون استثناء.

لكن قد يُفهم من قول الغزالي السابق وجود علاقة تأثير بين أرسطو والمتكلمين، وذلك بانتقال مفهوم العقل من أرسطو إلى المتكلمين. والذي أراه أن العلاقة لا تعدو سوى علاقة توافق ليس إلا، فالمعرفة ليست حِكْرا على أحد.

والذي يعزز هذا أن المتكلمين يطلقون العلم على ما هو حاصل بالضرورة كالعلوم الضرورية، أو بالاكتساب كالعلوم الكسبية الاختيارية، بينما أرسطو يحصر مفهوم العلم على ما هو حاصل بالكسب.

أي إن مفهوم العلم لدى المتكلمين أشمل من مفهومه لدى أرسطو، ومن جهة أخرى نلحظ تقاربا بين تعريف أبي الهذيل العلاف للعقل، وبين تعريف أرسطو، والقول

---

(1) التصورات: هي مفردات الأشياء والمعاني التي يدركها الذهن، كقولنا حجر، شجر، نهر، بيت ...فإذا تم ربط هذه المفردات بمعانٍ أخرى تحولت هذه التصورات إلى تصديقات، أي إلى قضايا قابلة للصدق أو الكذب، كقولنا الحجر قاس، الشجر أخضر، النهر جارٍ، بيت خالد واسع، انظر: حبنكة ‹عبد الرحمن حسن›، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة: 18-20.

(2) الغزالي، الحدود: 319-320، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، لعبد الأمير الأعسم، وقد ذكر أبو بكر بن العربي عن أرسطو هذه التفرقة بين العلم والعقل، انظر له، العواصم من القواصم: 217/2.

بوجود التأثير قد يُفهم منه تأثُّر العلاف بأرسطو، وهذا لا يستقيم تاريخيا؛ إذ تعريف أرسطو للعقل وصل إلى المسلمين من خلال كتاب البرهان لأرسطو، وكتاب البرهان لم يعرف عند المسلمين « قبل بشر بن متى ابن يونس (ت:328)؛ إذ إنه هو الذي ترجم كتاب البرهان لأرسطو»[1]، بينما توفي العلاف بين(230-235) أي قبل بشر بن يونس بزمن يصل إلى قرابة المائة سنة.

وقد ذكرت سابقًا أنَّ العقل عند المعتزلة مُكوَّن من عدة علوم، وهي العلوم الضرورية، فالعقل عندهم هو العلم، يقول الأشعري (ت:324) نقلا عن طائفة من المعتزلة:«العقل عندهم هو العلم، وإنما سمي(العلم) عقلا لأن الإنسان يمنع نفسه به عما يمنع المجنون نفسه عنه، وأن ذلك مأخوذ من عقال البعير، وإنما سمي عقاله عقلا لأنه يمنع به»[2].

وإذا ثبت أن العلم علمان:ضروري وكسبي، فعلى هذا يصحُّ القول:العقل عقلان:ضروري وكسبي، فالعقل بمعنى العلوم الضرورية الأولية التي يقوم عليها التكليف، وهي موجودة في كل العقلاء والعقل بمعنى العلوم الكسبية، وهذا الأخير يقوم على الأول؛ لأنَّ العقل عند المعتزلة:« ثمرة لاجتماع علوم ضرورية تكون أصلا يستند إليه النظر والاستدلال الذي به نكتسب العلوم»[3].

بهذا جعل المعتزلة معرفة الله مبنية على العلوم الكسبية، إذ « لو كان العلم به (بالله) ضروريا لوجب أن لا يختلف العقلاء فيه، كما في سائر الضروريات من سواد

---

(1) ‹عطا الله› مختار محمود أحمد، مناهج الاستدلال لدى المتكلمين والفلاسفة المسلمين: 278، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم جامعة القاهرة، مصر.

(2) مقالات الإسلاميين: 480، وإلى هذا ذهب الأشعري، يقول ابن فورك عنه: «اعلم أنه كان يقول في معنى العقل إنه العلم» ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ...31، ويقول أبو بكر بن العربي: «العقل هو العلم»، العواصم من القواصم: 222/2.

(3) الخير والشر عند القاضي عبد الجبار: 87.

الليل وبياض النهار»[1].

فالعلوم الكسبية هي الأخرى بدورها عقل إلا أنها عقل إضافي، يقول الراغب الأصفهاني(ت:425):« العقل يقال للقوة المتهيئة لقبول العلم، ويقال للعلم الذي يستفيده الإنسان بتلك القوة عقل»[2].

ووجود العلوم الكسبية متفاوت بين البشر من حيث الوجود والعدم، فقد يتصف زيد بأنه عالم بعلمٍ ما، وقد يكون خالد جاهلًا به بشكل كامل، ومن حيث النسبية فقد يكون زيد متفوقا بعلمٍ ما، بينما يكون خالد في درجاته الأولى، أما العلوم الضرورية فالتفاوت فيها لا يكون بين الوجود والعدم.

هذه العلوم المُشكِّلة للعقل الضروري وظِّفت من قبل المعتزلة في جدلهم الفكري تثبيتا لمسائل أرادوها، أو اعتراضا على مسائل أنكروها، من ذلك اعتراض القاضي عبد الجبار على تثليث النصارى واعتقادهم «بأن الواحد ثلاثة»، وهذا الاعتراض جاء انطلاقا من أن هذا القول يخالف البدهيات[3]، والبدهيات تحتل المرتبة الثالثة من سلسلة العلوم المشكلة للعقل الضروري.

وإذا كانت هذه العلوم المكوّنة للعقل الضروري موجودة في كل البشر، فمؤدى ذلك أنه لا يجوز مخالفتها، وقد عبَّر المعتزلة عن مخالفتها بمصطلحات عدة كالمحال، الممتنع، المستحيل، التناقض، التسلسل، الدور.

ومن ينظر في هذه المصطلحات وكيفية توظيفها في الفكر المعتزلي - يجد بين بعضها الترادف من جهة والتداخل من جهة أخرى، فالعلاقة بين المحال والممتنع والمستحيل

---

(1) شرح الأصول الخمسة: 5.

(2) المفردات: مادة عقل: 577، ويقول أيضا: «العقل عقلان: غريزي وهو القوة المتهيئة لقبول العلم، ووجوده في الطفل كوجود النخلة في النواة والسنبلة في الحبة، ومستفاد وهو الذي تتقوى به تلك القوة»: الذريعة إلى مكارم الشريعة: 169.

(3) القاضي عبد الجبار، المغني: 40/16.

شبه ترادف، بينما العلاقة بين هذه المصطلحات الثلاثة، وبين المصطلحات الثلاثة الأخرى شبه تداخل؛ فالمجموعة الأولى أعم من المجموعة الثانية، كما أن التناقض يتميز بأنه محصور بين اثنين وهذا ما سنعرفه.

ولما كانت العلاقة بين المصطلحات الثلاثة الأولى شبه ترادف، فالوقوف على لفظٍ واحدٍ كافٍ، كما أن التناقض يتميز بأنه دائر بين اثنين فقط كالوجود والعدم، أما التسلسل والدور فهما داخلان تحت أحد الألفاظ الثلاثة الأولى، ولهذا سنتحدث عن:المحال، التناقض، التسلسل، الدور، مبينين كيف استخدم المعتزلة هذه المصطلحات في الرد على مخالفيهم، ولا ننسى أنَّ استخدامهم لهذه المصطلحات هو استخدام للعقل الضروري، باعتبار أن المخالف أوقع نفسه في مخالفة العقل الضروري عندما وقع في المحال أو التناقض، أو الدور أو التسلسل، وبالحديث عن هذه المصطلحات نكون قد أقفلنا الحديث عن العقل الضروري من حيث التعريف والمكونات والتوظيف.

المبحث الثاني: مناقضات العقل الضروري وتوظيفه من قبل المعتزلة

المبحث الثاني

مناقضات العقل الضروري وتوظيفه من قبل المعتزلة

للعقل الضروري الذي تعرَّفنا عليه في المبحث الأول مناقضات لايمكن حصولها البتة، فإذا ما ادَّعى شخصٌ حصولها أو ادَّعاها فإنَّ دعواه مردودة لأنه مناقض للعقل، وتتمثل هذه المناقضات في ثلاثة: المُحال، والتسلسل والدَّور.

أولا. مناقضات العقل الضروري

1.المُحال:

يعرف الجرجاني(ت:816هـ) المُحال بأنه « ما يمتنع وجوده في الخارج كاجتماع الحركة والسكون في جزءٍ واحدٍ»[1].

نجد في التعريف نقطة مركزية وهي أن المحال ممتنع الوجود في الخارج، وذلك كاجتماع الحركة والسكون، فوجودهما معا لا يقع في الواقع، كما نلحظ في هذا التعريف أنه أطلق الممتنع على المحال فقال:"ما يمتنع وجوده"، وهذا فيه دلالة على العلاقة الترادفية بين المحال والممتنع من حيث التعريف، ويتأكد ذلك من خلال قول ابن حزم(ت:456):« ومن الممتنع أن يكون الشيء باطلا صحيحا في حال واحدة من جهة واحدة»[2] فالممتنع هنا هو المحال، والمثال الذي ذكره ابن حزم ينطبق على المحال، والمثال الذي ذكره الجرجاني ينطبق على الممتنع.

ومثل ذلك مصطلح "المستحيل " فهو مرادف للمحال والممتنع، ويتجلى ذلك من خلال قول ابن حزم :«اجتماع الضدين وكون الجسم في محلين» من باب المستحيل[3]،

(1) الجرجاني، التعريفات: 262.

(2) ابن حزم، إحكام الأحكام: 73/1.

(3) ابن حزم، م.س.22/1.

واجتماع الضدين كالجمع بين الصحة والبطلان في المثال الذي ذُكِر للمتنع، وكاجتماع الحركة والسكون في المثال الذي ذُكِر للمحال .

أي إنَّ العلاقة بين هذه الألفاظ الثلاثة علاقة ترادفية من حيث الاستعمال، وهذه العلاقة الترادفية بين هذه المصطلحات موجودة ومستخدمة بكثرة في الفكر الإسلامي[1].

الأمر الآخر الذي يمكن ملاحظته في تعريف الجرجاني قوله "كاجتماع الحركة والسكون في جزء واحد"، هذا المثال ليس من باب الحصر للمحال وإنما هو تمثيل له، ومؤدَّى هذا أنَّ مفهوم المحال أوسع من ذلك بحيث يشمل: الدور، والتسلسل، والتناقض، بل المثال الذي ذكره "كاجتماع..." هو مثال للمتناقض، وهذا يدل على علاقة التداخل بين التناقض والمحال.

لكن ما علاقة المُحال بالعقل الضروري؟

يجاب عن هذا بأنَّ من ادَّعى وجود الممتنع في الخارج فقد خرق علما من العلوم المشكلة للعقل الضروري وهو الحصر العقلي، وقد لاحظنا فيما سبق المثال الذي ذكره القاضي للحصر العقلي وهو "العلم بأن الذات إما أن يكون موجودًا أو معدومًا، والموجود إما قديمٌ وإما محدَثٌ".

فالجمع بين الوجود والعدم والحدوث والقدم هو جمع يستحيل وجوده في الخارج، وهذا يساوي تماما المثال الذي ذكره الجرجاني(ت:816هـ) في تعريفه للمحال وهو اجتماع "الحركة والسكون في جزء واحد".

وزيادة في تقريب ذلك، نلحظ أمرا محوريا في الحصر العقلي وهو أن وجود أحدهما

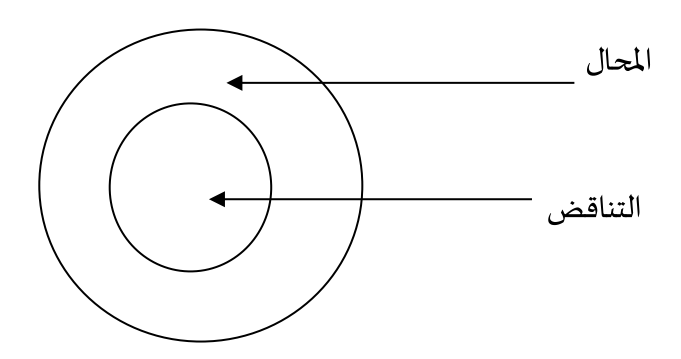
---

(1) انظر: الكندي، الحدود والرسوم: 216، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، لعبد الأمير الأعسم، ابن حزم، إحكام الأحكام: 53/1، 202/2، الغزالي، المستصفى: 33، الشاطبي، الموافقات: 19/2، أبو المظفر السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول: 22/1.

يلزم عنه بالضرورة نفي الآخر، فقولك هذا الشيء موجود يلزم عنه نفي العدم، وقولك هذا الشيء حادث يلزم عنه نفي القِدَم، ومثل ذلك قولك هذا الشيء متحرك، فأنت تنفي عنه السكون.

ويندرج التناقض تحت مصطلح المحال، ويتضح ذلك من خلال تعريفه وهو:« اختلاف القضيتين بالإيجاب والسلب على وجه يلزم عن أحدهما كذب الأخرى، كقولنا زيد إنسان وزيد ليس بإنسان »[1].

وهو بهذا المعنى يندرج تحت مصطلح المحال، فتكون العلاقة بينهما علاقة عموم وخصوص مطلق، أي إن كل تناقض محال، وليس كل محال تناقضًا، ويمكن أن نمثل للعلاقة بينهما وفق هذا الشكل:



فالمحال أعمُّ مطلقا من التناقض، والتناقض أخص مطلقا من المحال، وما قلناه عن المحال من حيث اصطدامه بالعقل النظري يقال هنا، حيث يستحيل وجود المتناقض في الخارج، والمدعي لذلك يخرق العلم الضروري.

وكون التناقض مندرجا تحت المحال هو الذي جعل المتكلمين والفلاسفة يطلقون

---

(1) الآمدي، المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين: 368- 369، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، لعبد الأميرالأعسم.

على التناقض بأنه محال؛ لأنه فرد من أفراده، يقول القاضي عبد الجبار:« يستحيل أن تكون(الأجسام) موجودة معدومة، وقديمة محدثة، لأنه يُعلَم أن كون الشيء على صفة وأنه ليس عليها محال، وأن الشيء موجود معدوم والموجود قديم محدَث، يؤول إلى ذاك فيُعلَم باضطرارٍ استحالته»[1].

يُلحظ في هذا النص أنه أطلق على هذه الأمثلة مصطلح المحال، ويمكن أنْ يطلق عليها أيضا مصطلح التناقض، وذلك تبعا للعلاقة بين المصطلحين.

كما أن هذا النص يزودنا بمعلومة قيمة وهي أن المحال والتناقض تُعلَم استحالتهما باضطرار، وليس عن طريق الكسب والاستدلال، وهذا يؤكد ما قلناه من أن العلم ببطلان التناقض والمحال مندرج تحت العلوم الضرورية المشكلة للعقل الضروري.

2.التسلسل:

هو « أن يستند الممكن في وجوده إلى علة مؤثرة فيه، وتستند تلك العلة المؤثرة إلى علة أخرى مؤثرة فيها، وهلمَّ جرًّا إلى غير نهاية»[2].

من الواضح أن التسلسل جاء من السلسلة، بحيث تكون كل واحدة مرتبطة بالأخرى تستمد منها التأثير، والأخرى مرتبطة بالأخرى...ويمكن أن نمثل لذلك بمثال واقعي، فلو سمعت خبرا من زيد مثلا، فسألته عن مصدر هذا الخبر لتثق به فقال لك:إنه سمعه من خالد، فلما سألت خالدا أخبرك أنه سمعه من وليد، ثم هذا الأخير أخبرك أنه سمعه من علي وهلم جرا، فهذا الخبر إن لم يقف على أرضية تكون هي المصدر كان الخبر في حد ذاته معلوم البطلان؛ لأن الشيء لا يتسلسل إلى ما لا نهاية،

---

(1) المغني في أبواب التوحيد والعدل: 66/12.

(2) الإيجي، المواقف: 449/1.

ويكون ذلك بمثابة السهم المتواصل الذي لا يقف، ويمكن تقريب ذلك بهذا الرسم.

سمعتْ ←من زيد ← وز يد ←من خالد ←وخالد ← من إبراهيم ←

سريان الخبر ←

ولكون التسلسل يستحيل وجوده في الواقع فهو نوع من المحال[1].

3.الدور:

الدور هو أن يتوقف وجود اثنين كل واحد منهما على الآخر، بحيث يتوقف الأول على الثاني والثاني على الأول، سواء أكان بدون واسطة أم كان بواسطة، كأنْ يتوقف وجود (أ على ب، ووجود ب على أ) ويسمى هذا الدور بالصريح، ويمكن التمثيل لذلك بتوقف وجود الدجاجة على البيضة، ووجود البيضة على الدجاجة، ولن يحصل أي واحد منهما ما لم يكن أحدهما هو الأساس الذي ينبثق منه الآخر.

والنوع الثاني يسمى الدور المضمر؛ لوجود الواسطة، كأن يتوقف وجود (أ على ب، وب على ج و ج على أ)[2]، وكما أن التسلسل من المحال فكذا الدور، ولهذا لا يصح وجوده في الخارج[3].

---

(1) انظر في وصف التسلسل بالمحال: الإيجي، المواقف: 199/1، الشوكاني، إرشاد الفحول: 26، الآمدي، إحكام الأحكام: 111/1، السبكي، الإبهاج: 274/3.

(2) الجرجاني، التعريفات: 140، الإيجي، المواقف: 50/1، 205.

(3) انظر في وصف الدور بالمحال: الإيجي، المواقف: 443/1، الرازي، المحصول: 294/1، الآمدي، إحكام الأحكام: 324/3.

ثانيا. توظيف المعتزلة للعقل الضروري

بعد أنْ كشفنا عن المحال والتناقض والتسلسل والدور، باعتبار ذلك من خوارق العقل الضروري، نقول إنَّ المعتزلة وظّفت ذلك، ورامتْ اعتمادا عليه الطعنَ بمخالفيهم بأنهم وقعوا في مناقضات العقول؛ لأن أقوالهم يلزم عنها المحال، أو التناقض، أو التسلسل أو الدور، والأمثلة عن ذلك من الفكر الاعتزالي كثيرة.

من ذلك نفي المعتزلة رؤية الله يوم القيامة؛ لكونها تقود إلى التجسيم، ولمَّا اعتُرِض على المعتزلة بقوله تعالى:﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ(22)إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ(23)﴾(القيامة) ردَّ المعتزلة على ذلك بعدة ردود، منها قول القاضي:« كيف يعلم أن يكون النظر(في الآية) بمعنى الرؤية، ومعلوم أنهم يقولون:نظرت إلى الهلال فلم أره، فلو كان أحدهما هو الآخر، لتناقض، ونزل منزلة قول القائل رأيت الهلال وما رأيت، وهذا مناقض فاسد»[1].

من الواضح أن القاضي استخدم التناقض لرد دعوى القائلين بالرؤية، والتمثيل هنا من باب المثال لا الحصر، كما أنه ردَّ على مخالفيه بحجة أن قولهم يؤول إلى التناقض.

وأكثر أنواع التوظيف وقعت في القضايا الإلهية، من ذلك رد القاضي على النافين لقدم الله بقوله لو لم يكن الله « قديما لكان محدثا، لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين...فلو كان القديم تعالى محدَثا لاحتاج إلى محدث، وذلك المحدث إما أن يكون قديما أو محدثا، فإن كان محدَثا كان الكلام في محدثه كالكلام فيه، فإما أن ينتهي إلى صانع قديم على ما نقوله، أو يتسلسل إلى ما لا نهاية ولا انقطاع، وذلك يوجب أن لا يصح وجود شيء من هذه الحوادث وقد عرف خلافه»[2].

وعدم وجود شيء من الحوادث مترتب على بطلان التسلسل؛ لأن كل حادثة مرتبط

---

(1) شرح الأصول الخمسة: 242.

(2) شرح الأصول الخمسة: 181.

وجودها بوجود غيرها، فإذا لم يكن هناك مستند تقف عنده هذه الحوادث، و تستمد وجودها منه بطلت سلسلة الحوادث، ولم يحصل شيء من ذلك، ويستدل القاضي على ذلك بأنَّ:« أحدنا لو قال لا آكل هذه التفاحة ما لم آكل تفاحات لا تتناهى، لم يصح أكله لهذه التفاحة قط...فلما وجدت هذه الحوادث (المخلوقات) صح أنها مستندة إلى صانع قديم تنتهي إليه الحوادث»[1].

يُعد دليل إبطال التسلسل عند المعتزلة من أقوى الأدلة في الرد على من ينكر وجود الله، بدعوى أن هذه المخلوقات متوالدة عن بعضها، بحيث لا تقف عند مستند تستند إليه في وجودها؛ لأن القول بوجود أي مستند استندت إليه الحوادث هو اعتراف بالخالق.

هكذا وظَّف المعتزلة بطلان التسلسل والتناقض في خدمة أغراضهم الفكرية، ومن الملاحظ أن بطلان ذلك ليس أدلة إنشائية استثمرها المعتزلة في تثبيت أغراضهم، وإنما هو عبارة عن نقض دعاوى المخالفين بحجة أنها توصل إلى التناقض أو التسلسل... وكأن المعتزلة بهذا النقض يوحون إلى مخالفيهم بأنهم خالفوا بدائه العقل.

وللتوضيح فإنَّ مصطلحات التناقض والمحال والمستحيل في المدونات الاعتزالية لم تتمتع بنفس المصداقية، حيث استعملت هذه المصطلحات للرد على المخالفين، وعند النظر في فحوى هذه الدعوى لا تجد فيها ما يمكن أن يوصف بالتناقض أو الاستحالة بشكل دائم، وهذا نوع من التوسع في استخدام هذه المصطلحات، وهو توسع يشوهها لأنها تلبس غير لبوسها[2].

---

(1) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: 181- 182.

(2) يمكن أن نمثل لذلك بما تراه المعتزلة من أن «ما يستحقه المرء على الكبيرة من العقاب يحبط ثواب طاعاته، وما يستحقه على الصغيرة مكفر في جنب ما له من الثواب»، القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: 632.

وعلى هذا الأساس إما أن يستحق المرء العقاب أو الثواب، ولا يمكن أن يكون - في نظر المعتزلة - مستحقا للثواب والعقاب، كما يقول أهل السنة في قضية مرتكب الكبيرة، وقد ترتب على قول المعتزلة رد الشفاعة، ؛ لأنه إما أن يستحق

الفصل الثاني: العقل الكسبي ومكوناته و أثره على السُّنة

المبحث الأول: قياس الغائب على الشاهد

المبحث الثاني: التأويل

المبحث الثالث: الحصر الاستقرائي و أنواعه

الثواب فلا يعاقب، وإما أن يستحق العقاب فلا يثاب بالشفاعة، يقول القاضي: « ولا يصح أيضا أن يستحق الثواب والعقاب معا فيكون مثابا معاقبا دفعة واحدة؛ لأن ذلك مستحيل » م.س.625، وليس هذا من باب المستحيل؛ لأن من قال بالشفاعة لم يقل: إنه يثاب ويعاقب دفعة واحدة، بل يحصل ذلك على التعاقب، ومن ذلك اعتراض القاضي عبد الجبار على من يرى أن الله حي بحياة بحجة أن ذلك يسوق إلى الجسمية، يقول القاضي: « لو كان (الله) حيًا بحياة ... لوجب أن يكون القديم تعالى جسما، وذلك محال، وكذلك الكلام في القدرة» م.س.200-201. ومع أننا ننفي عن الله الجسمية، لكن قول من قال: بأن الله قادر بقدرة ومريد بإرادة لا يسوق إلى الجسمية وليس من باب المحال ولكنه محال حسب فهم المعتزلة.

تمهيد: العلاقة بين العقل الضروري والكسبي

تحدثنا فيما سبق عن العقل الضروري ومكوناته وتوظيفه عند المعتزلة؛ لأن العقل الضروري بمثابة الأساس للعقل الكسبي، إذ هذا الأخير يقوم على الأول، يقول ابن تيمية(ت:751) «لا بد أن ينتهي [العلم الكسبي] إلى مقدمات ضرورية فطرية، فإن كل علم ليس بضروري، لا بد أن ينتهي إلى علم ضروري»[1].

هذه المقدمات الضرورية الفطرية هي المكوِّنة للعقل الضروري/العلم الضروري، والتي فصَّلتُ فيها القول، أما العقل الكسبي/ العلم الكسبي فله مكونات أخرى هي مختلفة من شخص إلى شخص، وهذه المكونات تحصل بمباشرة القضايا المعرفية من خلال النظر والاستدلال، ولهذا عُرِّف العلم الكسبي بالعلم « الذي يحصل بمباشرة الأسباب»[2] والأسباب هي القضايا التي يراد الوصول إليها، وطريق الوصول إليها هو النظر والاستدلال، ووجود النظر والاستدلال هو الفيصل بين العلم الضروري/العقل الضروري والعلم الكسبي/ العقل الكسبي، فالأول « يتوقف على بداهة العقول من غير نظر واستدلال، أما الثاني فيتوقف على النظر والاستدلال»[3].

وللأهمية التي يكتسيها النظر والاستدلال يرى القاضي عبد الجبار أنه «لا شيء من العلوم المكتسبة إلا ويرجع أصله إلى النظر»[4].

وليس المقصود بالنظر نظر البصر، وإنما المقصود به « نظر القلب دون غيره، وحقيقة ذلك هو الفكر...والفكر هو تأمل حال الشيء، والتمثيل بينه وبين غيره، أو تمثيل حادثة من غيرها، وهذا ما يجده العاقل من نفسه إذا فكر في أمر الدين

---

(1) ابن تيمية، درء التعارض بين العقل والنقل: 309/3.

(2) الجرجاني، التعريفات: 220.

(3) الماوردي، أعلام النبوة: 24.

(4) المغني في أبواب التوحيد والعدل: 67/12- 68.

والدنيا»[1].

والنظر بالمعنى السابق له معان أخرى غير الفكر« كالبحث والتأمل والتدبر والرؤية»[2]، كما أنه قد يكون صحيحا وقد يكون غير ذلك، والفيصل بين الصحيح وغيره، «أن الصحيح لا بد أن يولد العلم»[3] والنظر في نظر القاضي لا يكون صحيحا «إلا إذا كان نظرا من عاقل في دليل معلوم له على الوجه الذي يدل».

هذه الجملة في غاية الأهمية فهي تبرز العلاقة بين العلم الضروري والعلم الكسبي، أي بين العقل الضروري وبين العقل الكسبي، وذلك بتقدم العلم الضروري / العقل الضروري على العلم الكسبي/ العقل الكسبي، وهذا برز من قوله:"إذا كان نظرا من عاقل". فالعقل لا بد أن يسبق النظر ليكون النظر صحيحًا، وإلا فلا فائدة من نظرٍ بدون عقل، والعاقل في هذا النص هو من كان متصفا بالعلوم الضرورية المكونة للعقل الضروري والتي سبق شرحها، وبرهان هذا أن القاضي عندما تحدث عن العاقل قال:« العاقل لا يجد لنفسه حالة سوى كونه عالما بهذه المعلومات المخصوصة»[4].

والمعلومات المخصوصة هي المشكلة للعقل الضروري، ولهذا عرَّف القاضي العقل كما مرَّ معنا بأنه «عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة»، وهذه العلوم هي التي قمنا بشرحها وتفصيلها.

وقوله:" في دليل معلوم له على الوجه الذي يدل" كلام مقتضب يحتاج إلى تفصيل، فالنظر يقع أولًا على الدليل ليصل إلى المعرفة، فالنظر والدليل عبارة عن طريق يصل من خلالهما الناظر إلى المعرفة، والعلاقة بين النظر والدليل هي الاستدلال، لأنَّ الاستدلال طلب للتدليل والطالب هو الناظر، فليس هناك استدلال بدون نظر، وليس

(1) م.س.4/16.

(2) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: 45.

(3) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل: 69/12.

(4) م.س.: 378/11.

هناك استدلال بدون دليل، لكن هناك نظر بدون دليل، وهناك دليل بدون نظر.

وأهم شيء في هذه العملية أن يتجه الناظر إلى المنظور فيه، أي إلى الدليل بغية الوصول إلى المعرفة لأن الدليل هو الموصل إلى المعرفة، ولهذا عرفه القاضي بقوله:«إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير»[1]، أي إن الدليل/ الدلالة[2] عبارة عن سبيل تقع بين الناظر وبين المعرفة.

ولكن هذا الدليل لا يوصل إلى المعرفة - حتى لو كان الناظر متصفا بالعقل - إلا إذا توفر في الدليل شرطان:أن يكون الدليل معلوما للناظر، فإن كان جاهلا فيه لن يصل إلى المعرفة، وأن يكون معلوما على الوجه الذي يدل على المعرفة، أو بتعبير القاضي عبد الجبار:«إذا كان واضعه وضعه لهذا الوجه»[3].

أي أن تكون هناك علاقة بين الدليل والمدلول، فإذا عُدِم هذا الرابط عدمت المعرفة، ولهذا« فإن سقوط الثلج في وقته لما لم يكن التوصل به إلى نبوة محمد ﷺ لم نقل إنه دلالة على نبوته، وقيل في القرآن:إنه دليل على ذلك لمَّا أمكن التوصل به إلى العلم بنبوته»[4].

بعد أن اتضح تعريف العقل الكسبي وعلاقته بالعقل الضروري وطرقه، ننتقل إلى مكونات هذا العقل، وهي أهم محطة في هذا المبحث، فما هي مكونات العقل الاعتزالي الكسبي؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال لا بد من التنبيه إلى ثلاث مسائل:

الأولى: لا فرق هنا بين العقل الكسبي والعلم الكسبي، فالعلوم الكسبية هي المكونة

---

(1) شرح الأصول الخمسة: 87.

(2) لا يفرق القاضي بين الدليل والدلالة، انظر: م.س.ن.م.

(3) شرح الأصول الخمسة: 87.

(4) م.س.ن.م.

للعقل الكسبي، كما أن العلوم الضرورية هي المكونة للعقل الضروري.

الثانية: هناك سِمات عامة للعقل الاعتزالي الكسبي، وأبرز هذه السمات أنه عقل مستمد من الواقع، وعندما نقول الواقع فنحن لا نعيب إسهام هذا الواقع في تشكيل العقل الاعتزالي من حيث الأصل، ولكن يُعاب عليه من حيث الاستخدام في مواطن لا ينبغي أن يستخدم فيها باعتبارها مواطن خاضعة للنقل، ويمكن أن نمثل لذلك بقياس الغائب على الشاهد، الذي يُعدُّ من أبرز المناهج المساهمة في تشكيل العقل، وهو منهج مستمد من الواقع واستُخدم كثيرا في إثبات الصفات الإلهية.

وكون الواقع من مكوِّنات العقل الاعتزالي أمر لا يمكن دفعه، فأغلب معارف الإنسان تأتي عن طريق الحواس، والحواس مرتبطة بالواقع، وهذا ليس خاصا بالمعتزلة من جهة، كما أنه ليس خاصا بالعقل الكسبي.

لكن ينبغي أن لا يُفهَم من هذا أن العقل الضروري لا يمكن أن يوجد إلا من خلال الواقع أي من خلال الحواس، فمن ضيق الأفق المعرفي أن نرد كل المعارف العقلية إلى المحسوسات، فليس صحيحا قولهم:« لا يوجد شيء في العقل إلا وسبق أن كان في الحس»[1].

هذا التصور ليس صحيحا، ودليله أن ما أتصوره من صور المفردات دليل على وجود تفكيري، وليس دليلا على وجود أصل لهذا التفكير يرجع إلى المحسوسات، فعندما أتصوَّر شيئا ما في ذهني، فأنا أتصور تفكيري، أي هو دليل على وجود تفكيري وليس دليلا على أن ما أفكر به كان مصدره الحواس.

وإذ كنا نقول إن مصدر ما أفكر به ليس هو الحواس، فلا يفهم من هذا عدم تأثير الحواس بتفكيرنا، فالفكر يتأثر بالحواس التي هي بمثابة المنافذ المغذية له في حكمه على الأشياء، ومثال ذلك مثال مَن نَظَم قصيدة جميلة أو رسم صورة فنية لقاء مبلغ من

(1) انظر: في هذه العبارة وفي الرد عليها: أنطون أرنولد، بيير نيكول، المنطق أو فن توجيه الفكر: 40.

المال، فهذا المال كان منها إلى هذه الصورة أو تلك القصيدة، لكن لا يصح بحالٍ من الأحوال أن يقال: إن هذا المال كان المنشئ للقصيدة أو للصورة الفنية.

وزيادةً في توضيح المسألة نقول: إن مصادر المعرفة للموجودات غير الغيبيات ترجع إلى مصدرين: هما الحس والعقل.

أما العقل فهو مصدر «العقليات المحضة التي أفضى ذات العقل بمجرده إليها، من غير استعانة بحس... مثل علم الإنسان بوجود نفسه، وأن الواحد لا يكون قديما وحادثا، وأن النقيضين إذا صدق أحدهما كذب الآخر، وأن الاثنين أكثر من الواحد... وبالجملة هذه القضايا تصادف مرتسمة في العقل منذ وجوده... ولا يقف حصوله على أمر سوى وجود العقل... والقوة المفكرة تجمع وتنسب بعضها إلى بعض، مثل أن القديم حادث فيكذب العقل به، وإن القديم ليس بحادث فيصدق العقل به، فلا يحتاج إلا إلى ذهن ترتسم فيه المفردات، وعلى قوة مفكرة تنسب بعض هذه المفردات إلى البعض، فينتهض العقل على البديهة على التصديق أو التكذيب» [1].

ومثل هذه العقليات التي تعرف بالعقل من غير حاجة إلى حواس ما يجده الواحد منا في داخله من مشاعر الخوف والجوع والغضب، يقول الغزالي:« الثاني:(مما يدرك بالعقل) المشاهدات الباطنة، وذلك كعلم الإنسان بجوع نفسه وعطشه وخوفه وفرحه وجميع الأحوال الباطنة التي يدركها من ليس له الحواس الخمس، فهذه ليست من الحواس الخمس ولا هي عقلية، بل البهيمة تدرك هذه الأحوال من نفسها بغير عقل وكذا الصبي، والأوليات (العقليات المحضة) لا تكون للبهائم ولا للصبيان»[2].

وأما الحس فالمقصود به الحواس الخمس، وهو مصدر لجميع المحسوسات الظاهرة كبياض الثلج وبرودته وإنارة الشَّمس، «فإن العقل المجرد إذا لم يقترن

---

(1) الغزالي، المستصفى: 61/1، وهذا الكلام تجده في كتابه معيار العلم: ص.164.

(2)الغزالي، المستصفى م.س.

بالحواس لم يقض بهذه القضايا وإنما أدركها بواسطة الحواس»[1]، وقد يدخل الغلط إلى الحس من خلال أمور تعرض له مثل « بعد مفرط وقرب مفرط أو ضعف في العين»[2].

بانَ مما تقدم أن جميع المعلومات لا تتجاوز ثنائية العقل والحس، ويمكن القول من جهة أخرى بأن هناك مصدرين للعقل الكسبي هما الواقع والوحي، والأول يمثل عالم الشهادة والثاني يمثل عالم الغيب، ولكن حظي عالم الشهادة/ الواقع بالنصيب الأكبر في تكوين العقل الاعتزالي، وهذا الأمر يمكن قبوله باعتبار أن المعتزلة من أول المدارس الإسلامية الفكرية، التي دافعت عن العقيدة الإسلامية ضد الملل الأخرى، وهذا ما استدعى من المعتزلة اعتمادا أكثر على الواقع لإثبات العقيدة الإسلامية من جهة، ورد شبه الخصوم المتصلة بالعقيدة من جهة أخرى.

والاعتماد على الوحي في هاتين القضيتين لا ينفع عند المعتزلة باعتبار أن المجادل ينكر وجود الله أصلا أو ينكر الوحدانية... ولا يصح تقديم أدلة له من النقل لأنه هو ينكر الأصل فكيف يُؤتى بالفرع لإثبات الأصل؟! يقول القاضي عبد الجبار في هذا السياق:« إن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل، فلأن ما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، فلو استدللنا بشيء منها(أي من الكتاب والسنة والإجماع) على الله والحال هذه كنا مستدلين بفرع الشيء على أصله، وذلك لا يجوز»[3].

فالذي سوغ للمعتزلة الاهتمام بالواقع أكثر من غيره هو الجدل الفكري بينهم وبين مخالفيهم.

ويمكن أن نجد في المنهج القرآني تبريرا لاعتماد المعتزلة على الواقع، حيث نجد في القرآن الكريم آيات عديدة تحض الناظر على إمعان النظر في الواقع قصد الوصول إلى

(1)معيار العلم: ص.165.

(2)الغزالي، المستصفى: 62/1.

(3) شرح الأصول الخمسة: 88.

الخالق، من ذلك نجد في قوله تعالى:﴿ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ(21)﴾ (الذاريات) دعوةً لأن ينطلق الإنسان من نفسه ليكشف ما فيها من غرائب وعجائب، وليصل من خلال ذلك إلى خالق هذا الإنسان، ولا ينبغي أن يقصر الإنسان نظره على نفسه فحسب، فلينظر إلى المفردات الكثيرة من حوله ﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنْ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ(99)﴾(الأنعام)، ﴿ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ(17)وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ(18)وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ(19)وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ(20)﴾(الغاشية).

والملاحظ أن هذه المفردات من الواقع الذي يعيشه الإنسان أي من عالم الشهادة.

الثالثة: لن أقف عند كل مكون من مكونات العقل الكسبي عند المعتزلة، فهذا يحتاج إلى مباحث مستقلة، ولكن سأقف باقتضاب عند أهم هذه المكونات التي لها صلة بالسنة وهي: قياس الغائب على الشاهد، التأويل، الحصر الاستقرائي، والاقتصار عليها؛ لأنها من أهم الأسس النظرية المساهمة في تشكيل العقل الاعتزالي، كما أنها من أكثر الأسس كشفًا عن موقف المعتزلة من السنة.

المبحث الأول: قياس الغائب على الشاهد

المبحث الأول

قياس الغائب على الشاهد

1.أهمية قياس الغائب على الشاهد وأركانه:

يعد قياس الغائب على الشاهد أحدَ أهمِّ مكونات العقل الاعتزالي بشكل خاص وعقل المتكلمين بشكل عام، كما أنه يعد على رأس مناهج الاستدلال عند المتكلمين ولا سيما المعتزلة، وليس من الغلو القول إنه أكثر المناهج استخداما وأوسعها شهرة وانتشارا بين المتكلمين، بحيث قلَّما سلم منه أحد، حتى الَّذين انتقدوه نَظَرًا لم يستطيعوا الخلاص منه تطبيقا، ولا شك أن الوصول إلى حقيقة هذا القياس والوقوف على أسسه سيتيح لنا الكشف عن جوانب من العقل الاعتزالي، الذي كان القياس أحد دعائمه وآلة من آلاته في الدفاع عن الأسس التي وضعها المعتزلة، أو في الرد على الخصوم.

عُرِّف هذا النوع من القياس بأنه:إذا وجب «الحكم والوصف للشيء في الشاهد لعلةٍ ما، فيجب القضاء على أن من وُصِف بتلك الصفة في الغائب، فحكمه في أنه مستحق لها لتلك العلة حكم مستحقها في الشاهد»[1].

يمكن أن نمثل لهذه القياس بإثبات صفة العلم لله عند المعتزلة من خلال الأفعال الإنسانية المُحكَمة المتقنة، فالأعمال المتقنة التي يقوم بها المرء تدل على علمه، ومثل ذلك مخلوقات الله فإنها تدل على علمه، كما دلت أفعالنا على علمنا[2].

الناظر إلى التعريف والمثال يجد أنه عملية ذهنية تقوم على أركان أربعة، وأيُّ نقص في ركن أو خلل فيه يؤدي إلى سقوط هذا القياس، وهذه الأركان هي: الغائب/المقيس،

(1) الباقلاني، تمهيد الأوائل: 32، ويقول الغزالي في تعريفه: «أن يوجد حكم في جزئي معين واحد فينقل حكمه إلى جزئي آخر يشابهه بوجه ما»، الغزالي، معيار العلم: 138- 139.

(2) القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف: 114- 115، أبو رشيد النيسابوري، في التوحيد: 493.

الشاهد/المقيس عليه، والعلة الجامعة بين المقيس والمقيس عليه، والحكم.

ويكمن أن نطبق هذا المثال على الأركان الأربعة:

الشاهد:هوالمقيس عليه، وهو الأصل الذي يُنقل الحكم منه إلى الغائب/ المقيس، وذلك بعد معرفة الخصائص المشتركة بينهما من قبل القائس، والشاهد في المثال السابق هو الإنسان، واعتُبِر الإنسان أصلا في هذا القياس، لأنه حامل للحكم، بينما الغائب مفتقر للحكم، والشاهد ليس هو الإنسان دائما، كما أن الشاهد ليس مقصورا على ما نشاهده، فهو أعم مما يقع تحت المشاهدة، فكل ما هو معلوم لنا يمكن أن نسميه شاهدا[1]، سواء أكان خاضعا لحاسة من حواسنا الخمس، أو كان معلوما لنا عن طريق الاكتساب كالعلم المستفاد من التجربة أو عن طريق الاضطرار كعلم الإنسان بما في نفسه.

الغائب:هو المقيس الذي يُحمل على المقيس عليه، ومن ثَمَّ يأخذ حكمه، فهو بمثابة الفرع، وكونه فرعا ليس تقليلا من شأنه، كما أنَّ كون الشاهد أصلا ليس رفعةً لمكانته، وإنما اعتبر فرعا باعتبار خلوه من الحكم «وليس المراد بالغيبة هاهنا البعد والحجاب وإنما المراد غيبة العلم»[2].

ومؤدى هذا أن الغائب ليس هو الغائب عن حواسنا، فهو أعم من ذلك، فهو كل ما غابت عنا معرفته، فقد يكون أمام أبصارنا، ولكن نجهل عِلَله والقوانين المتحكمة فيه، فهو غائب بهذا المعنى، وبذلك يكون هناك تقابل بين الشاهد والغائب، فما كان منضويا تحت أحدهما كان خارجا عن الآخر.

ولكن لا بد من البيان أن الشاهد، وإن كان هو أعم من الإنسان، فقد احتل

---

(1) ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري: 286، وانظر: القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف: 164، عبد العزيز عبد اللطيف المرشدي، قياس الغائب على الشاهد في الفكر الإسلامي، رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين بالقاهرة: 27- 28.

(2) ابن فورك.م.س.ن.م.

الإنسان الصدارة في استدلالات المتكلمين، حيث كانوا ينطلقون منه باعتباره حاملا للوصف، كما أن الغائب وإن كان عاما في كل ما غاب عنا إلا أن المقصود به في أغلب استدلالات المتكلمين هو الله.

لكنْ هل اختيار كلمة الشاهد كأصل والغائب كفرع جاء بشكل عشوائي؟ أم إنه جاء بشكل مدروسٍ ومخططٍ له؟

يجيب أبو هاشم الجبائي(ت:323) عن ذلك:«أنَّا نسمي المعلوم شاهدا، وما ليس بمعلوم غايبًا صطلاحًا منا»[1]، وليس ببعيد أن يكون هذا الاصطلاح مُستعارًا من القرآن الكريم، حيث نجد التَّقابل بين الغيب والشهادة، في آيات كثيرة كقوله تعالى:﴿وَقُلْ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ(105)﴾(التوبة).

مع ملاحظة بعض الفروق بين الاستخدامين، حيث نجد الوجود كله - بما في ذلك الله جلَّ جلاله - في ثنائية الغائب والشاهد عند المتكلمين، وهذا على خلاف الاستخدام القرآني حيث يتعالى الله عن هذه الثنائية التي ينضوي تحتها المخلوق فقط، وهذه الفروق لا تعد مانعًا من استعارة هذه التسمية من القرآن؛ لأن الاستعارة وقعت على التسمية دون المحتوى، وإلا لماذا وقع الاختيار على تسمية المعلوم عند المتكلمين بالشاهد، ولم يقع الاختيار على تسميته بالمعلوم أو بالحاضر أو بالمدرك؟ ولماذا وقع تسمية غير المعلوم بالغائب ولم تقع التسمية بغير المعلوم أو بما ليس بمعلوم أو بما ليس بحاضر أو بما ليس بمدرَك؟ مع العلم أن التسمية بالمعلوم وبما ليس بمعلوم هي الأقرب للصواب؛ من حيث إن التسمية بالمعلوم أشمل من التسمية بالشاهد،

---

(1) القاضي عبد الجبار، م.س.ن.م.

والتسمية بما ليس بمعلوم أشمل من التسمية بالغائب[1].

العلة الجامعة: هي الرابطة بين الشاهد المقيس عليه والغائب المقيس، وهذه العلة «هي المعنى الذي يقتضي الحكم»[2]، وهي - في المثال الذي ذكرناه عند تعريفنا للقياس - الإتقان والإحكام الموجود في صنعة العالِم الذي هو الشاهد، وهذا الإتقان والإحكام هو الذي جلب الوصف أو الحكم للإنسان بأنه عالم، فوجود العلّة وجود لهذا الوصف وفقدها فقد له، ومن ثَمَّ يُعدَّى هذا الحكم من الشاهد المقيس عليه إلى الغائب المقيس، والغائب هنا هو الله، فيوصف الله عندها بأنه عالم.

وإلحاق الحكم بالغائب من خلال الشاهد ليس مقصورا على العلة، بل هناك أربعة جوامع تجمع بين الغائب والشاهد عند المتكلمين، يقول الغزالي(ت:505):«وجه الجمع الصحيح بين الغائب والشاهد أربع:جمع لعلة، كقولهم:العلم علة كون الذات عالمة، فليكن كذلك في الغائب، وجمع بالحقيقة، كقولهم:حقيقة كونه عالما قيام العلم به، والجمع بالشرط، كقولهم:الحياة شرط العلم شاهدا فكذا غائبا، والجمع بالدليل العقلي، كقولهم:رسم الخط المنظوم وإتقانه دليل على علم المتقن شاهدا فكذا غائبا»[3].

استخدمت المعتزلة هذه الجوامع، واحتلَّ الجامع بالدليل الصدارة عند المعتزلة

---

(1) قد يقال كيف يدخل الله جلَّ جلاله من الجانب المعرفي في خانة غير المعلوم، مع أنه معلوم من حيث صحة الاستدلال على وجوده؟ ويجاب عن ذلك أنه ليس بمعلوم في المواضع التي يُراد العلم بها من عملية القياس، وليس المقصود بغير المعلوم أنه مجهول بشكل كلي، ولذلك نجد المتكلمين يدخلون الله سبحانه ضمن ما يسمونه بالغائب، ويقصدون بالغائب ما ليس بمعلوم، وقد نقلنا في الصفحة السابقة قول القاضي أبي هاشم الجبائي: «وما ليس بمعلوم غايبا» ويقول الغزالي: «والمعنى بالغائب ما غاب عن علمك فترده إلى ما علمته»، المنخول: 53، ومقصودهم بذلك أنه ليس بمعلوم في المواضع التي يراد معرفتها من خلال عملية القياس، مع أنه معلوم وجوده ووحدانيته...فالتسمية بالغائب فيها نوع من التجاوز.

(2) الشيرازي، اللمع: 104.

(3) الغزالي، المنخول: 53-54.

فيما يتصل بمسائل التوحيد، واحتل الجامع بالعلة الصدارة فيما يتصل بمسائل العدل الإلهي، يقول القاضي عنهما:«فالأول(الجامع بالدليل) هو كالدلالة على صفاته جل وعز لأنه إنما يجب كونه قادرا لثبوت الطريق فيه، وهو صحة الفعل وهذه حال كثير من صفاته تعالى، وأكثر مسائل التوحيد تجري على هذا الحد، والثاني هو الاشتراك في العلة كنحو ما نقوله في حاجة المحدَث منا إلينا لحدوثه[1]، ثم يقاس الغايب عليه فيجعل أفعاله محتاجة إليه لحدوثها، وكثير من مسائل العدل يبنى على ذلك»[2].

استنادا إلى الجمع بالدليل، أثبت المعتزلة كل الصفات الإلهية لله، أي كونه قادرا عالما مريدا سميعا بصيرا، وذلك من خلال قياس الغائب على الشاهد، ونكتفي بذكر إثبات كون الله قادرا عند المعتزلة استنادا إلى الجمع بالدليل.

فالله عندهم قادر بذاته؛ لأنه «قد صح منه الفعل، وصحة الفعل تدل على كونه قادرا...أما الذي يدل على أنه تعالى قد صح منه الفعل، فهو أنه قد وقع منه الفعل، وهو أجسام العالم...ولو لم يصح لم يقع...وأما الذي يدل على أن صحة الفعل دلالة على كونه قادرا، فهو أنا نرى في الشاهد جملتين إحداهما صح منه الفعل، كالواحد منا، والآخر تعذر عليه الفعل كالمريض، فمن صح منه الفعل فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور، وليس ذلك إلا صفة ترجع إلى الجملة، وهي كونه قادرا، وهذا الحكم ثابت في الحكيم تعالى، فيجب أن يكون قادرا؛ لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهدا وغائبا»[3].

وكما تجد الجمع بالدليل دليلا على إثبات كون الله قادرا انطلاقا من الشاهد، فكذلك تجد الجمع بالدليل دليلا على إثبات كون الله عالما وسميعا وبصيرا ومريدا

---

(1) يقصد أن تصرفاتنا لا تقع بذاتها وإنما منَّا.

(2) القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف: 165- 166.

(3) شرح الأصول الخمسة: 151- 152.

انطلاقا من الشاهد[1]، وبذلك يجتمع التأسيس النظري والتطبيق العملي في مدى أهمية قياس الغائب على الشاهد في مسائل التوحيد عند المعتزلة اعتمادا على الجمع بالدليل.

استنادا إلى الجمع بالعلة أثبت المعتزلة العدل الإلهي، ونكتفي للتدليل على ذلك بمسألة التحسين والتقبيح العقليين عند المعتزلة، وقد جاءا انطلاقا من الشاهد، وألحق المعتزلة به الغائب، فعندهم أن الله لا يفعل القبيح[2] لأنه«عالم بقبح القبيح ومستغنٍ عنه...ومن كان هذه حاله لا يختار القبيح بوجه من الوجوه...(لأنا) نعلم ضرورة في الشاهد أن أحدنا إذا كان عالما بقبح القبيح...فإنه لا يختار القبيح البتة»[3].

وتفرع عن مسألة التحسين والتقبيح فروع كثيرة، كلها مبنية على قياس الغائب على الشاهد، من ذلك وجوب الثواب والعقاب، وترتب على هذا نفي خروج العصاة من النار بشفاعة أو بغيرها، ومما تفرع عن التحسين والتقبيح القول بوجوب مراعاة الله للصلاح والأصلح فيما يخص عباده، يقول الغزالي(ت:505) عن دليلهم في هذه المسألة:«وإذا طولبوا بتحقيقه (بتحقيق الدليل) لم يرجعوا إلى شيء، إلا أنه رأي استحسنوه بعقولهم من مقايسة الخالق على الخلق، وتشبيه حِكمتِه بحكمتهم»[4].

وكما تجد الجمع بالعلة دليلا على عدم فعل الله للقبيح، فكذلك تجد هذا الجمع

---

(1) انظر في هذه الصفات: القاضي عبد الجبار، المغني: 220/6، 5/219-220، 240-242، المجموع في المحيط بالتكليف: 113-115، 121، 131، شرح الأصول الخمسة: 157-158، 161، 168، 203.

(2) أهل السنة متفقون مع المعتزلة في أن الله لا يفعل القبيح، ولكن الخلاف في تطبيقات هذا المبدأ، فالمعتزلة فهموا القبيح فهما مغايرا لفهم أهل السنة، مما أدى إلى اختلاف في النتائج، حيث نجد المعتزلة تفهم الشفاعة لمن مات مرتكبا للكبيرة نوعا من القبح، ولذا أنكرت الشفاعة بهذا المفهوم لأن الشفاعة لمن هذه حاله «يتنزل منزلة من قتل ولد الغير وترصد للآخر حتى يقتله، فكما أن ذلك يقبح فكذلك هاهنا»، القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: 688.

(3) شرح الأصول الخمسة: 2-3.

(4) القسطاس المستقيم: 207، ضمن مجموعة رسائل الغزالي، ويقول الآمدي (ت: 631): «إن أصل الخصم فيما يرجع إلى وجوب رعاية الصلاح والأصلح في حق الباري تعالى ليس إلا بالنظر إلى الشاهد»، غاية المرام: 229.

دليلا على عدم إرادة الله للمعاصي، وعلى عدم خلق الله لأفعال العباد، وعلى أن الله لا يليق به أن يوقعنا في الآلام من غير تعويض عنها[1].

وبذلك يجتمع التأسيس النظري والتطبيق العملي في مدى أهمية قياس الغائب على الشاهد في مسائل العدل الإلهي عند المعتزلة اعتمادا على الجمع بالعلة.

مع ملاحظة أن الفرق بين الجمع بالدليل والجمع بالعلة، هو أن الحكم على الشاهد والغائب بأنه قادر جاء انطلاقا من الدليل في كلٍ منهما، فكما أن صحة الفعل دليل في الشاهد على أنه قادر، فكذلك صحة الفعل نفسها، دليل على أن الغائب قادر، ولا يوجد دليل في الشاهد والغائب غير هذا الدليل، بينما الحكم على الشاهد والغائب بأنه لا يفعل القبيح لم يمكن انطلاقا من العلة في كلٍ منهما، وإنما جاء انطلاقا من العلة في الشاهد ثم ألحقنا بها الغائب، وهذه العملية تتطلب أن نعرف أن عدم اختيار الشاهد للقبيح معلَل بعلمه وغناه دون علة أخرى، ولا بد من التدليل على أن هذه هي العلة دون سواها، ثم لا بد أن نلحق الغائب بالشاهد استنادا إلى هذه العلة دون سواها، أي إن العلة الموجودة في الشاهد هي التي سمحت لنا بإطلاق الحكم على الغائب، وهذا بخلاف الجمع بالدليل؛ إذ الدليل موجود في كليهما[2].

---

(1) انظر في هذه المسائل: القاضي عبد الجبار، المغني: 7/48- 49، شرح الأصول الخمسة: 332- 333، 493 - 495، الحاكم الجشمي، تحكيم العقول في تصحيح الأصول: 117، 123، 143.

(2) القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف: 166، ولهذا نجد القاضي عند الجمع بالعلة يجعل العلة في ترك القبيح في الشاهد هو علمه وغناه، دون سوى ذلك من العلل الأخرى «فإن قيل: ومن أين أن العلة في ذلك ما ذكرتموه - من علم الشاهد بالقبح واستغنائه عنه - حتى تقيسوا الغائب على الشاهد؟ قلنا: لأن العلة ليست بأكثر من أن يثبت الحكم بثباتها ويزول بزوالها، وليس هناك ما تعليق الحكم عليه أولى» شرح الأصول الخمسة: 33، ويفهم من هذا أمران:

الأول: أنه ذكر شرط العلة وهو دوران الحكم معها وجودا وعدما، فإذا وجدت وجد الحكم وإذا عدمت عدم الحكم، وهذا ما يسمى عند المتكلمين والأصوليين بالطرد والعكس، أي أن تتطرد/توجد العلة مع الحكم حيثما وجد وتنعكس/تنعدم العلة حيث عدم الحكم، ويجمع العكس والطرد مصطلح: "دوران العلة وجودا وعدما".

أما الجمع بالشرط فمعناه إذا أثبتنا حُكْما للغائب لوجود شرطٍ ما، فإن هذه الصفة إذا وجدت في الغائب تتطلب وجود ذلك الشرط، ولم أجد إشارة له من قبل المعتزلة من حيث التنظير ولكن وقع استخدامه من حيث التطبيق، يقول القاضي عبد الجبار في معرض استدلاله على إثبات كون الله حيا:« أنا نرى في الشاهد ذاتين:إحداهما صَحَّ أن يقدر ويعلم كالواحد منا، والآخر لا يصِحُّ أن يقدر ويعلم كالجماد، فمن صح منه ذلك فارق من لا يصح من الأمور، وليس ذلك الأمر إلا صفة ترجع إلى كونه حيا، فإذا ثبت هذا في الشاهد ثبت في الغائب[1].

أي إن الشاهد لا يكون قادرا عالما إلا إذا كان حيا، فالحياة شرط لوجود العلم والقدرة، ومثل ذلك الغائب، إذا أثبتنا كونه قادرا عالما استلزم أن يكون حيا، وليس من شرط وجود الحياة اجتماع القدرة والعلم معا، أي إن إثبات واحد يلزم عنه إثبات الآخر، ولكن القاضي جمع«بينهما اقتداء بالشيوخ وتبرُّكا بكلامهم»[2].

وإذا صح لنا أن نجعل الحياة مثالا على الجمع بالشرط عند المعتزلة[3]، فإن الناظر إلى العلاقة بين العلم والحياة يجد الحياة لازمة للعلم والقدرة، بحيث لا يمكن تصور

الثاني: يستشف من قوله السابق: أنه قام بعملية فحص للأوصاف التي يمكن أن تكون علة، ومن ثَم استبقاء ما يصلح أن يكون علة وهو علم الشاهد بالقبح وغناه عنه، واستبعاد ما سوى ذلك من الأوصاف التي لا يصلح التعليل بها، أي قام بعملية سبر وتقسيم على حد تعبير الأصوليين، ولهذا نجد القاضي يعترض على الأوصاف الأخرى التي يمكن أن يراها المخالف علة، انظر.م.س.303- 304.

(1) شرح الأصول: 161.

(2) م.س.ن.م.

(3) الذي سوغ جعل الحياة شرطا للعلم عند المعتزلة أمران:

الأول: أن الأشعرية جعلت الحياة شرطا لوجود صفة العلم والقدرة، يقول الآمدي (ت: 631): «وإذا ثبت كونه (تعالى) قادرا مريدا عالما وجب أن يكون حيا؛ إذ الحياة شرط هذه الصفات على ما عرف في الشاهد أيضا»، غاية المرام: 45، وانظر أيضا الباقلاني: تمهيد الأوائل: 227.

الثاني: العلاقة بين الحياة وبين العلم أو القدرة على الشكل الذي ذكره القاضي هي نوع من العلاقة بين الشرط والمشروط؛ لأن الشرط عبارة عن «تعليق شيء بشيء، بحيث إذا وجد الأول وجد الثاني» الجرجاني، التعريفات: 166، وهذا ينطبق على العلاقة بين العلم والحياة، فالعلم إذ وجد وجدت الحياة.

وجود العلم والقدرة إلا مع الحياة، وبذلك يمكن إدخال هذه العلاقة ضمن منهج آخر من مناهج المتكلمين، وهو الاستدلال بالملزوم على اللازم [1].

هذا المنهج قائم على النحو الآتي:إذا وجد الملزوم وهو العلم أو القدرة وجد اللازم وهو الحياة، وإذا فقد اللازم وهو الحياة فقد الملزوم وهو العلم أو القدرة[2].

أما الجمع بالحقيقة أو بالحد فلم أجد إشارة له من قبل المعتزلة، وقبل بيان ذلك يتعين تبيان معنى الحقيقة والحد، « فالحد والحقيقة يتقارب معناهما»[3] وهذا التقارب هو الذي جعل أحدهما يقوم مقام الآخر، من حيث الاستخدام، يقول الجويني(ت:478):« والجمع بالحقيقة كقول القائل:حقيقة العالم شاهدا من له علم، فيجب طرد ذلك غائبا»[4]، ويقول الرازي(ت:606):« وأما الجمع بالحد كقول القائل:حد العالم شاهدا من له العلم، فيجب طرد الحد غائبا»[5].

إذًا لا فرق بينهما من حيث الاستخدام، وكل واحد منهما ينوب مناب الآخر، والمقصود بالحد:« ما كان تعريفا للشيء بذكر تمام ذاتياته»[6]، وذات الشيء هي

---

(1) أي يلزم عن وجود العلم أو القدرة وجود الحياة، ولا يلزم عن وجود الحياة وجود العلم أو القدرة، فالعلاقة بينهما طردية وليست عكسية، وهذا النوع يسمى غير تام اللزوم؛ لأنه لا يلزم عن وجود الحياة وجود العلم، وهناك نوعٌ ثانٍ يسمى تام اللزوم؛ أي يلزم عن وجود اللازم وجود الملزوم ومن وجود الملزوم وجود اللازم، كالعلاقة بين وجود الشمس وطلوع النهار، انظر في هذين القسمين: عطا الله ‹مختار محمود أحمد›، مناهج الاستدلال لدى المتكلمين والفلاسفة المسلمين: 357، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم جامعة القاهرة.

(2) انظر في استخدام المتكلمين لهذا المنهج: م.س. 356- 369، الطعان‹أحمد إدريس›، منهج الأشاعرة في مجادلة علماء الملل المخالفة حتى نهاية القرن السادس الهجري: 231- 237، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الفلسفة الإسلامية

(3) ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ...304.

(4) البرهان في أصول الفقه: 105/1.

(5) المحصول: 449/5

(6) حبنكة ‹عبد الرحمن حسن›، ضوابط المعرفة: 63.

حقيقته، أي هي الأمور الجوهرية المميزة له عن غيره، ومن هنا وقع الترادف في الاستخدام بين اللفظين.

ولم أجد - فيما اطلعت عليه - إشارة إلى هذين اللفظين، أو أحدهما من الناحية التأسيسية عند المعتزلة، كما لم أطلع على أمثلة تطبيقية تؤكد استخدام المعتزلة قياس الغائب على الشاهد بجامع الحدّ[1].

بل الذي يُستشَف من المعتزلة أنها ترفض هذا النوع في اعتراضها على من يستخدمه لإثبات صفة العلم، فقد أثبت الأشعرية صفة العلم لله استنادا إلى هذا القياس، وقد اتضح ذلك من خلال النقل السابق عن الجويني والرازي.

هذا الاستخدام من قبل أهل السُّنَّة لمْ يرتضِه القاضي عبد الجبار« لأنه تعالى حصل عالما مع الوجوب لا مع الجواز، فلا يمكن قياس الغائب على الشاهد والحال هذه»[2].

الناظر إلى كلام القاضي يجد أنه دفع هذا القياس بحجة اختلاف الحقيقتين بين الشاهد والغائب، والاختلاف بين الحقيقتين واضح لأن الخالق واجب له العلم بحكم كونه خالقا، أما المخلوق فعلمه علم جواز يوجد بوجوده ويفنى بفنائه، كما أن هذا العلم قد يذهب مع بقاء ذات الإنسان، كأن يصاب بعاهة تأتي على ذاكرته أوكأن يُردَّ إلى أرذل العمر.

لكن هذا الاعتراض من قبل القاضي ليس دليلا مُتمحِّضا على رفض المعتزلة حمل الغائب على الشاهد بجامع الحقيقة أو الحد، فقد يكون هذا الاعتراض مُنصبًّا على محاولة الأشعرية استخدام هذا النوع لإثبات صفات الله دون الاستخدامات الأخرى،

---

(1) ذكر عبد العزيز المرشدي أن المعتزلة استخدمت هذا النوع بكثرة، انظر له: قياس الغائب على الشاهد في الفكر الإسلامي: 85- 88، رسالة لنيل درجة الدكتوراه، جامعة الأزهر، قسم العقيدة والفلسفة.

(2) شرح الأصول الخمسة: 204.

ولا سيما أن المعتزلة ترفض رفضا قاطعا أن يكون الله عالما بعلم أو قادرا بقدرة لأن ذلك يجعل من صفات الله مماثلة لذاته، باعتبار أنه يجب أن تتصف هذه الصفات بما تتصف به الذات، وذلك يجر إلى التعدد، والمخرج من ذلك أن يقال:إن الله عالم بذاته قادر بذاته [1].

خلاصة ما تقدم أن المعتزلة استخدمت - من خلال المصادر التي بين أيدينا - جامع العلة وجامع الدليل نظرا وتطبيقا، وهما أهم الجوامع عند المعتزلة أما جامع الشرط فقد استخدموه تطبيقا، بينما لم أجد لهم - فيما اطلعت عليه - موقفا واضحا من جامع الحقيقة أو الحد، والأقرب أنهم لم يستخدموه.

الحكم: هذا هو الركن الرابع من أركان القياس، والحكم هو الصفة اللاصقة بالمقيس عليه ويراد تعديته إلى المقيس، وهذه العملية تستلزم الكشف عن الحكم في الشاهد أولًا استنادا إلى العلل ومن ثَمَّ إعطاء الحكم للغائب، وهو في الأمثلة السابقة وصف الله بأنه قادر عالم، والحُكْم يعد الثمرة الحقيقية من القياس، والغاية منه.

بذلك نُنهي الحديث عن تعريف قياس الغائب على الشاهد وأركانه، ولكن لا بد من الإشارة إلى أنه لم يقع التطرق - فيما اطلعت عليه عند المتكلمين والأصوليين - إلى القائس وهو العقل البشري الذي يرى الخصائص المكونة للمقيس عليه، ويرى في المقيس ما يقارب هذه الخصائص ويشابهها، ومن ثَمَّ يقوم بنقل الحكم الذي للمقيس عليه إلى المقيس بجامع من الجوامع السابقة، وهذا الركن هو أهمها على الإطلاق، إذ لولاه لما قامت عملية القياس.

2.مصدر قياس الغائب على الشاهد:

أما عن مصدر هذا القياس فهناك من يرى أن أصله يوناني، ومن هؤلاء من يبالغ إلى حد أنه يجعل من العقل الإسلامي عقلا غير قادر على الإنتاج والإبداع، وإنما ديدنه

(1)م.س. 182، 195-196.

الاتباع، ولا أُراني أغالي إن قلت:إن أغلب هؤلاء تنقصهم المعرفة الكافية بالعقل الإسلامي وإبداعاته وردوده على الفكر اليوناني والعقائد المخالفة[1].

وهذا التوجه يتفق مع نظرة بعض المستشرقين الَّذين يحاولون تقزيم الفكر الإسلامي واستبعاد مقدرته على الإبداع، وبالتالي فالفكر الفلسفي الإسلامي ليس إلا وليد الفكر اليوناني، ولا شكَّ أنَّ هذا مجافٍ للحقيقة العلمية وينضح بالكراهة للفكر

---

(1) يقول نشأت عبد الجواد محمد ضيف في معرض حديثه عن أثر الفلسفة اليونانية في الفكر المعتزلي: «والشيء الذي أريد أن ألفت النظر إليه هو أن الفلسفة اليونانية كانت القاعدة التي ارتكزت عليها عقلية المعتزلة...وكل ما نجده في مباحثهم الكلامية تقريبا من برهان وجدل ومناقشات وسفسطة وتفريع وتنويع وتحليل واستنتاج أواستنباط أحكام وقوانين وخلافه، ما هي إلا نتيجة مباشرة لتأثرهم بالمنطق والفلسفة اليونانية»، نشأت عبد الجواد، المعتزلة واتجاههم العقلي، وأثره في تطور الفكر الإسلامي: 132، رسالة لنيل درجة الدكتواره في العقيدة والفلسفة، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر.

وهذا القول لا يخلو من غلو، فهل هذه المناهج حكرا على الفكر اليوناني؟! وإذا كان اليونان وضعوا بعض الأسس في المنطق، فهذا ليس دليلا متمحضا أن كل ما ذكروه من أساليب الجدل كان وليد تفكيرهم، فمن الممكن أنهم تأثروا بغيرهم وصاغوا ذلك فنسب لهم، وذلك كعلم «الفلك فإن أقدم الكتب فيه من تأليف اليونان، ومع ذلك فمن المعروف أنَّ الكلدان والبابليين الَّذين كانوا قبل اليونان، برعوا فيه براعة عظيمة، ووصلوا منه إلى مستوى رفيع لم يبلغه اليونان من بعدهم» الألمعي‹ زاهر عواض›، مناهج الجدل في القرآن الكريم: 97.

ثم هل مباحث المعتزلة المتصلة بالإلهيات والغيبيات والنبوات، وطرق الوصول إلى المعرفة والردود على الخصوم هي أثر من آثار الفكر اليوناني؟! ألم يجد المعتزلة في الدين الإسلامي دعوة ملحة إلى إعمال العقل؟! ولِمَ لا يكون هذا مصدرا أساسيا للعقل المعتزلي ولا سيما أن أغلب المناهج التي درج على استخدامها المتكلمون نجدها في القرآن الكريم؟! انظر م.س.69- 91.

وفي هذا السياق يقول فافي فؤدي شريف: «وفي المسائل التي تأثر المعتزلة باليونان، مسألة قياس الغائب على الشاهد» شريف، نظرية المعرفة عند المعتزلة: 112، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم الإسلامية، المعهد الأعلى لأصول الدين، جامعة الزيتونة.

ولم يكشف كيف تأثر المعتزلة بالفكر اليوناني؟ وقبل ذلك وعد بأنه سيولي اهتماما خاصا بالقياس عند المعتزلة، لمعرفة «هل كان ذلك تأثرا بالفكر اليوناني أم بالفكر الإلهي الذي تربوا عليه؟»، م.س.111، ولم يجب عن هذا السؤال، وأكثر من حاول أن يجعل الفكر اليوناني - حسب ما اطلعت عليه - مصدرا للمعتزلة هو الدكتور ألبير نصري نادر، حتى إنه جعل ردود المعتزلة على المشبهة والمجسمة مقتبسة من الفكر الأرسطي! انظر له: فلسفة المعتزلة "فلاسفة الإسلام الأسبقين"55.

الإسلامي أو بالجهل في أحسن الأحوال[1].

(1) من هؤلاء دي بور الذي يرى المفكرين الأوائل في الإسلام كانوا «مؤمنين بسمو العلم اليوناني، حتى لم يكن يخالط نفوسهم ريب في أنه قد بلغ أعلى درجات اليقين، ولم يكن من اليسير على الشرقيين أن يبحثوا بحثا مستقلا في أمورٍ لم يطرقها أحد قبلهم؛ لأن الشرقي يرى أن من لا شيخ له فشيخه الشيطان... وظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة ...عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهما وتشرُّبا لمعارف السابقين لا ابتكارا...فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أنْ نسجلها له»، ت.ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام: 69- 70 .

ينضح هذا الكلام بالتجني على العقل الإسلامي، فما كان المسلمون - حسب ما اطلعت عليه - ينظرون إلى الفلسفة اليونانية هذه النظرة التقديسية، ولا أدل على ذلك من ردود الفكر الإسلامي على ما جاء به أرسطو، ويكفي للتدليل على ذلك ذكر بعض النماذج:

الشافعي (ت: 204): قام الشافعي بـ«مهاجمة المنطق الأرسطاطاليسي مهاجمة شديدة تصل به إلى حد التحريم» النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام: 86.

النظَّام (ت: 231): بات ليلة عند جعفر بن يحيى البرمكي «فتحاوروا في خبر الأوائل، وذكرا أرسطاطاليس، فقال (النظام): قد نقضت عليه كتابه، فقال له جعفر: كيف وأنت لا تحسن أن تقرأه؟ قال: أيهما أحب إليك أن أقرأه من أوله إلى آخره، أم من آخره إلى أوله؟ ثم اندفع يذكر شيئا فشيئا وينقض عليه فتعجب منه جعفر» القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 264- 265.

وقد ألف كثير من علماء المسلمين كتبا ردوا بها على أرسطو، ويكفي للبرهنة على ذلك أن نذكر أبا الحسن الأشعري (324) الذي ألف كتابا أسماه« نقض كتاب الآثار العلوية على أرسطوطاليس » كما أن له كتابا يسمى« مقالات الفلاسفة» و«الرد على الفلاسفة» و«الرد على أهل المنطق»، انظر للباحث، الصفات الإلهية عند الأشعري: 17- 18، رسالة بحث للحصول على شهادة الدراسات المعمقة في أصول الدين، المعهد الأعلى لأصول الدين، جامعة الزيتونة، تونس، ورَدُّ الأشعري على الفلاسفة وعلى المنطق دلالة على أنهما لا يحتلان المكانة عند علماء المسلمين، كما حاول أن يصور ذلك دي بور، وإذا كان الأشعري يعد من رؤوس المتكلمين فهذا يدل على أن للمتكلمين موقفا من المنطق الأرسطي، وليس هذا خاصا بالأشعري فقد عرف المتكلمون «منطق أرسطو ومع ذلك لم يأخذوا به»، النشار، م.س.85، ومن المتأخرين نجد ابن تيمية (ت: 728) الذي ألف كتابا كاملا في نقض المنطق اليوناني.

بل إن الفاحص المتأمل يجد الفلسفة اليونانية لم تعطِ للعلم مضمونه الحقيقي بما هو علم قابل للتطور والاستمرار، حيث أكدت أن العلم الذي وصلت إليه لا يمكن تجاوزه وأدى ذلك إلى تحجُّر مفهوم العلم؛ إذ أصبح مفهوم العلم مقصورا على تعلم وتعليم ما جاء به أفلاطون وأرسطو، وبذلك يتوقف الإبداع، ويحل محله الاجترار، ولهذا كانت « المحاولات العلمية والفلسفية المتقدمة على أفلاطون وأرسطو مصدر كل محاولات الإحياء الفكرية في العصر الحديث، وغاية كل محاولة لتجاوز أفلاطون وأرسطو في الفلسفة» أبو يعرب المرزوقي، منزلة الكلي في الفلسفة العربية: 140.

والذي أراه أن هذا القياس انتقل من أصول الفقه الذي جاء به الشافعي(ت:204) إلى علم الكلام، وقد صرح «المتكلمون أنفسهم بأنهم قد استعاروا هذه الصيغة (قياس الغائب على الشاهد) من صيغ الاستدلال من إخوانهم الفقهاء، ولكنهم أدخلوا عليها تحويرا بدا لهم أنه يقربها إلى طبيعة البحوث الكلامية»[1].

والذي يدل على ذلك وحدة الأركان بين القياس الأصولي والقياس الكلامي، وإنْ ظهر خلاف فهو ناتج عن الموضوع الذي يبحث فيه العلمان:علم الكلام وعلم الأصول[2].

ولكن إذا كان هذا المنهج يرجع في أصله إلى الأصوليين، وكان الشافعي المؤسس الرسمي للأصول في كتابه "الرسالة"، ألا يمكن أن يكون الشافعي قد استعار هذا المنهج من الفكر اليوناني الأرسطي، ولا سيما أن الشافعي كانت عنده معرفة باللغة اليونانية كما يُقال؟

يجاب عن هذا السؤال بأن معرفته باللغة اليونانية «ليست برهانا واضحا على دخول المنطق الأرسطاطاليسي في أصول الشافعي»[3]، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن الناظر في «أسلوب الرسالة وطريقة البحث فيها لا يشعر بوجود أية علاقة بينها وبين

والرجوع إلى ما قبلهما باعتبار أن العلم أصبح متوقفا على فلسفتهما، وما كان قبلهما من فلسفة وعلم كان المحرك لهما، ولكن توقف هذا التحرك في الفلسفتين باعتبار أن العلم أصبح محصورا في «مدونة الفلسفة التي يدرسونها» م.س.139، ولهذا كان الرجوع إلى قبلهما؛ لأن تلك المرحلة كانت «أرحاما ذات قابلية لا متناهية للإنجاب» م.س.141. بينما المرحلة الأفلاطونية والأرسطية تمثل «العقم الفكري...فكان السعي في الفلسفة الغربية المعاصرة عودة إلى ما قبلهما» م.س.ن.م.

خلاصة ما تقدم أن الفلسفة الأرسطية ليست بالشكل الذي صوره دي بور.

(1) الشافعي ‹حسن›، المدخل إلى دراسة علم الكلام: 173-174.

(2) قارن بين أركان القياس التي ذكرتها سابقا وبين أركانها عند الأصوليين، وانظر كنموذج للقياس عند الأصوليين: السبكي: الإبهاج: 37/3، الغزالي، المستصفى: 280.

(3) النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام: 85.

أي دراسة أجنبية عن التفكير العربي واللغة العربية»[1].

هذا من حيث نفي تأثر الشافعي بالمنطق الأرسطي بشكل عام، أما عن العلاقة بين قياس الغائب على الشاهد في الفكر الإسلامي والتمثيل الأرسطي، فإن هذا الأخير لم يعرف عند المسلمين قبل بشر بن يونس بن متى(ت:328) الذي ترجم كتاب البرهان لأرسطو، وهذا الكتاب هو الذي يحتوي على التمثيل الأرسطي، بينما المسلمون استخدموا هذا القياس قبل ذلك، هذا من الجانب التاريخي.

أما من جانب المضمون فهناك فرق كبير بين التمثيل الأرسطي وقياس الغائب على الشاهد، ولعل أبرز نقاط الخلاف أن التمثيل الأرسطي لا يولي اهتماما بالعلة الجامعة بين المقيس والمقيس عليه بل يكتفي بمطلق التشبيه، بينما لا غنى عن العلة في قياس الغائب على الشاهد عند علماء المسلمين باعتبارها الحجر الأساس في عملية القياس، ولهذا بينوا أن عدم الاشتراك في العلة الجامعة ينسف هذا القياس ويلزم عنه نتائج باطلة[2].

إذًا قياس الغائب على الشاهد ذو نشأة إسلامية، وليس في ذلك انتقاص للفكر اليوناني، وحتى لو كان هناك تأثير فهو لا يتجاوز الاشتراك في الألفاظ، أما من حيث المضامين والشروط فلا[3].

3. أثر قياس الغائب على الشاهد على السنة النبوية

كوَّن هذا القياس جانبا مهما من العقل الإسلامي بشقيه الاعتزالي والسني، وهذا يظهر - فيما يخص المعتزلة - من خلال ما يرون عند عرض أدلتهم أو نقد أدلة خصومهم

---

(1) م.س.ن.م.

(2) عطا الله ‹مختار محمود أحمد›، مناهج الاستدلال لدى المتكلمين والفلاسفة المسلمين: 278، رسالة لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة.

(3) وانظر في هذا: أبو سعدة‹ مهري حسن› الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة: 106- 110.

أنهم ينطلقون من العقل، وهم في حقيقة الأمر ينطلقون غالبا من قياس الغائب على الشاهد ليؤسسوا أدلة لهم أو ليردوا على أدلة غيرهم.

هنا بعض النماذج المتصلة بالسُّنة النبوية والدالة على أثر هذا القياس في عملية العدول عن السنة، سواء أكان هذا العدول كليا ويتمثل ذلك برد الحديث جملة وتفصيلا، أم عدولا جزئيا ويتجسم ذلك في عملية التأويل، أي إبعاد الدلالة الأصلية وتعويضها بدلالة أخرى، مع ملاحظة أن هذا العدول يرِد باسم العقل، وعند التمعن فيه نجده قياس الغائب على الشاهد، وهذه النماذج هي:الرؤية، شفاعة النبي ﷺ لأهل المعاصي، الصراط، الميزان، ذبح الموت.

أ. القياس وصلته برؤية الله تعالى:

فيما يتصل بعلاقة هذا القياس بالرؤية وإطلاق كلمة العقل عليه يقول القاضي عبد الجبار:«قد دل العقل والسمع على ما قلناه في نفي الرؤية»، ثم شرع بتفصيل الدليل الذي جاء «من جهة العقل...(وهو) أنَّ من شأن أحدنا أنْ لا يرى إلا إذا كانت له حاسة صحيحة، ولا يكفي ذلك دون أنْ يكون المرئي مقابلا لحاسته إنْ كان إنما يراه بلا واسطة، أو يقابل ما قابل حاسته إنْ كان يرى بواسطة هي المرآة...فإذا ثبتت هذه الجملة، وكان من حق الرائي منا ألا يرى إلا ما هو مقابل لنا، وكانت هذه القضية (قضية المقابلة) فيه تعالى ممتنعة، فيجب أنْ تمتنع رؤيته»[1].

يكشف ما قاله القاضي عن عملية القياس بتفاصيلها، وهذا ما سوغ لنا نقل النص كاملا، وجزئيات هذا القياس الذي نلمحه في نص القاضي واضحة، ويمكن إبراز هذا القياس وتوضيحه من خلال تطبيقه على دليل منع الرؤية الذي ذكره القاضي.

فالمقيس عليه هو المرئيات الموجودة التي يراها الإنسان، والمقيس هو رؤيتنا لله، والعلة الجامعة هي أن ما نراه ينبغي أن يخضع لشروط معينة، هي كون حاسة البصر

---

(1) المجموع في المحيط بالتكليف: 208، وانظر شرح الأصول الخمسة: 248- 249.

صحيحة، وكون المرئي في مقابل الرائي أو في حكم المقابل، وهذه الشروط لصحة الرؤية ينبغي - في نظر القاضي - أن تطبق على الله تعالى.

وعليه ينبغي أنْ نراه إذا وجدت هذه الشروط، وهذا هو الحكم، ورؤيتنا له تعالى تجعل منه جسما، والجسمية ممتنعة في حقه، وهذا معنى قوله السابق: «وكانت هذه القضية فيه تعالى ممتنعة»، وإذا كانت الجسمية في حقه ممتنعة فيجب أنْ تمتنع رؤيته، ولا ننسى أنَّ القائس هنا هو القاضي عبد الجبار، وبذلك تكتمل هذه الأركان.

إذًا القول برؤية الله في نظر المعتزلة، يؤدي لا محالة إلى أنْ يكون الله جسما على غرار المرئيات، وهذه الخشية - الرؤية تسوق إلى التجسيم - جاءت صريحة في قول القاضي:«إن الكلام في الرؤية فرع على الكلام في نفي التجسيم»[1]، وفي قول الزمخشري(ت:538) في تعليله لنفي الرؤية بالأبصار:«لأن الأبصار إنما تتعلق بما كان في جهة...كالأجسام»[2].

واضح مما سبق أنَّ إنكار المعتزلة لرؤية الله تعالى جاء تنزيها لله في نظرهم من أن يكون جسما، وذلك لأن ما نراه لا يكون إلا جسما، فالقول برؤيته تعالى يجعله مماثلا للمرئيات، وهذا هو عين قياس الغائب على الشاهد.

وقد ذكر الغزالي(ت:505) دليل المعتزلة السابق ثم قال:«وحاصله يرجع إلى الحكم بأن ما شوهد وعلم ينبغي أنْ لا يعلم غيره إلا على وفقه»[3] وهذا هو قياس الغائب على الشاهد.

هذه الخشية من المعتزلة المبالغ فيها هي الأساس النظري وراء العدول عن أحاديث

---

(1) المغني في أبواب التوحيد والعدل: 140/4.

(2) الزمخشري، الكشاف: 52/2، عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (103)﴾ (الأنعام: 103).

((3)) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد: 73.

الرؤية، فهي في نظرهم لا تتفق مع العقل، ويقصد بالعقل في هذه القضية قياس الغائب على الشاهد، وهذا بيّنٌ من قول القاضي السابق «وقد دل العقل والسمع على ما قلناه في نفي الرؤية» ثم استدل القاضي بالعقل على هذا النفي وكان دليله القياس.

مع ملاحظة أن العقل - في النقل السابق - مقدم في الاستدلال على النقل، ومفاد هذا أن العقل/قياس الغائب على الشاهد في المرتبة الأولى، وأهمية هذا الترتيب تظهر من خلال العدول عن السمع ليتفق مع العقل/قياس الغائب على الشاهد.

والعدول عن السمع في هذه القضية واضح، يقول القاضي عن حديث من أحاديث الرؤية:«إن هذا الخبر يتضمن...التشبيه لأنَّا لا نرى القمر إلا مدورا عاليا منورا، ومعلوم أنه لا يجوز أن يُرى القديمُ تعالى على هذا الحد، فيجب أنْ نقطع على أنه كذب على النبي ﷺ »[1]، ويقول عن أحاديث الرؤية كلها:«إن ما رووه من الأخبار كلها يوجب التشبيه»[2].

يظهرهذا النقل أن عملية العدول جاءت خشية أن تسوق الرؤية إلى التشبيه والتجسيم، وليس ذلك إلا قياسا للغائب على الشاهد، أي إن هذا العدول الكلي عن أحاديث الرؤية جاء من تأثير هذا القياس على العقل المعتزلي حتى أصبح جزءًا منه، ولهذا فهم يرفضون الرؤية انطلاقا من الأدلة العقلية التي في حقيقتها ترجع إلى هذا القياس.

والعدول هنا جاء عن الحديث وهو أحد شقي السمع، ويكتمل هذا العدول بشقيه عندما نضيف إلى ذلك عدولهم عن دلالة القرآن، يقول القاضي في تفسيره لقوله تعالى:﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ(22)إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ(23)﴾(القيامة) إن«النَّظر إلى الله تعالى لا يصح؛ لأن النظر هو تقليب العين الصحيحة نحو الشيء طلبا لرؤيته، وذلك لا

---

(1) شرح الأصول الخمسة: 268.

(2) المغني في أبواب التوحيد والعدل: 230/4.

يصح إلا في الأجسام، فيجب أنْ يُتأول على ما يصح النظر إليه وهو الثواب، كقوله تعالى:﴿وَاسْأَلْ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا(82)﴾ (يوسف) فإنَّا تأولناه (أي تأوَّل السؤال وذلك بحمله على أهل القرية) لصحة المسألة منهم»[1].

فالقاضي حمل آية الرؤية على معنى سؤال القرية، فلما كانت القرية بذاتها لا تُسأل باعتبارها بناءً كان المعنى أهل القرية، ولما كان الله لا ينظر إليه بالأعين كان المعنى ناظرة إلى ثواب ربها، والذي يعنينا من هذا أن الذي دفع إلى التأويل هو الخشية من التجسيم.

ب. القياس وصلته بشفاعة النبي:

ساهم هذا القياس في العدول عن أحاديث الشفاعة للعصاة من أمة محمد ﷺ الَّذين أدركهم الموت قبل أنْ يتوبوا، وكذا الأحاديث التي فيها خروج العصاة من النار، والتي جاءت غير مقترنة بالشفاعة؛ لأن أحاديث الشفاعة والخروج من النار تفيد عدم استمرارية العقاب في حق العصاة، حيث يُنقلون من التعذيب إلى التنعيم، وهذا يتعارض مع ما تراه المعتزلة من أنَّ العاصي إذا مات، وكانت معصيته من الكبائر ولم يتب قبل موته، فإنه فاسق وهو يستحق العقاب المستمر الذي لا انقطاع فيه، وهو« يخلد في النار ويعذب فيها أبدا»[2].

والأساس النظري لاستحقاق العاصي العقوبة، وبالتالي الخلود المستمر في النار هو قياس الغائب على الشاهد، وأقوال المعتزلة في هذا السياق كثيرة أقتصر منها على نموذجين:

---

(1) القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن: سورة القيامة، ص: 486.

(2) شرح الأصول: 666، واستدلوا على تخليده بالعقل والنقل، انظر: شرح الأصول: 656- 665، فضل الاعتزال: 209- 210، الحاكم الجشمي، تحكيم العقول في تصحيح الأصول: 220- 222 وتخليد مرتكب الكبيرة في النار إنْ لم يتب هو مذهب الزيدية والإباضية، وأدلتهم هي أدلة المعتزلة، انظر: الفضيل ‹علي عبد الكريم›، الزيدية: نظرية وتطبيق: 78، أعوشت ‹بكير بن سعيد›، دراسات إسلامية في الأصول الإباضية: 79.

الأول. متصل بعدم جواز الشفاعة:

يرى المعتزلة أن الشفاعة للعاصي نوع من الإثابة، والعاصي لا يستحق الإثابة «وإثابة من لا يستحق الثواب قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح»[1]، لكن ما الدليل على أن إثابة من لا يستحق الثواب قبيح؟ يجيب القاضي بأنَّ الثواب:«يُستحق على طريقة التعظيم والإجلال، وما هذا سبيله لا يحسن دون الاستحقاق؛ ولهذا لا يحسن من الواحد منا أنْ يُعظم أجنبيا على الحد الذي يعظم والده»[2].

أي إن الأجنبي لا يستحق التعظيم كالوالد، فإذا عظم الولد والده والأجنبي على درجة واحدة كان الولد فاعلا للقبيح، لأنه ساوى بين من يستحق التعظيم وهو الوالد وبين من لا يستحق التعظيم وهو الأجنبي، وكذا الشفاعة للعاصي تجعله مساويا للطائع، والمساواة بينهما قبح؛ لأن الطائع يستحق الثواب والعاصي لا يستحق الثواب بل يستحق العقاب.

وقريبا من هذا قوله أيضا:إن«الشفاعة للفساق الَّذين ماتوا على الفسوق ولم يتوبوا تتنزّل منزلة الشفاعة لمن قتل ولد الغير وترصد للآخر حتى يقتله، فكما أنّ ذلك يقبح فكذا هاهنا»[3].

واضح بجلاء أن المعتزلة ينطلقون من الشاهد ويلحقون به الغائب، وما يقبح في الشاهد يقبح في الغائب.

الثاني. متصل باستمرارية العقوبة:

فيما يخص قول المعتزلة باستمرارية العقوبة، وبالتالي عدم الشفاعة والخروج من النار، هو «أن العقاب كالذم يثبتان في الاستحقاق معا، ويزولان معا... حتى لا يجوز أن

(1) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: 667.

(2) م.س.ن.م.

(3) شرح الأصول: 688، وهذا الدليل موجود في كتابه فضل الاعتزال: 209، وأسنده القاضي إلى أبي علي الجبائي.

يثبت أحدهما ويسقط الآخر»[1]، ولكن ما الدليل على أنَّ الذم يُستحق دائما حتى نحكم بالترافق بينه وبين العقاب؟

يرى القاضي جوابا عن هذا بأنه:« لا يقع فيه إشكال، فمعلوم أنَّ من لطم والده وكان مصرا عليه، يحسن منه ومن غيره أنْ يذمه على ذلك الصنيع دائما»[2].

فكما يحسن ذم اللاطم في هذا المثال بشكل دائم، فكذا يحسن ذم العاصي - الذي ارتكب كبيرة ولم يتب - على الدوام، وإذا حَسُن ذمه حسنت عقوبته للتلازم بينهما، وإذا حسن هذان فمن القُبح ترك ما يحسُن، هذا ما أراد القاضي قوله، وأدلته السابقة واضحة في استنادها إلى القياس.

وللتذكير فإنهم عندما يستدلون بهذا القياس على عدم الشفاعة، فهم يستدلون به على أنه دليل عقلي، وهذا ما يجعل هذا القياس جزءًا من مكونات العقل الاعتزالي، وقد لاحظنا فيما يتصل بالشفاعة أن إثباتها عند المعتزلة يخرم القول باستمرارية العقاب، وإذا لم يستمر العقاب كان ذلك نوعا من التَّفضل على العصاة أو إثابتهم«والعقل قد دل على أنْ لا ثواب لهم»[3]، وهذا العقل هو القياس.

ج. القياس وصلته بالصراط:

ساهم القياس عند المعتزلة في العدول عما روي من وصفٍ للصراط بأنه أدق من الشعر وأحد من السيف، يقول القاضي: «فإن قيل: هلَّا يصح أن يقال: إنه أدق من الشعر وأحد من السيف؟ قيل له:إنَّ ذلك لا يكون طريقا للماشي ولا يتمكن له ولا يصح في الآخرة»[4]، ويقول عنه أيضا:«وما وصفوه ليس من الطريق بسبيل، ففسد كلامهم

---

(1) شرح الأصول الخمسة: 667.

(2) شرح الأصول الخمسة: 668.

(3) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 209.

(4) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 206.

فيه»[1].

إعمال القاضي هذا القياس مع مفهومه للصراط واضح وجلي، فالطريق في الدنيا يستعمل من أجل المرور عليه، ولم يُعهَد أنَّ طريقا في الدنيا كان بهذا الوصف، وبالتالي فلا ينبغي أن يكون هناك طريق بهذا الوصف، وإعمال القياس هنا هو إعمال للعقل، أي إنَّ الاعتراض على وصف الصراط بالمفهوم السابق هو عدم تناسبه مع العقل.

د. القياس وصلته بالميزان:

ذهب جمهور أهل السُّنَّة إلى أن أعمال الإنسان توزن يوم القيامة بميزانٍ مادي، واستدلوا على ذلك بظاهر القرآن وبصريح بعض الأحاديث.

وإلى هذا ذهب جمهور المعتزلة، بينما ذهب بعض المعتزلة وبعض أهل السُّنَّة ، إلى أن الميزان حيثما ذكر كان المقصود به إظهار العدل الإلهي، والدليل الذي اعتمد عليه هؤلاء قياس الغائب على الشاهد، وقد بين القاضي دليلهم بقوله:«إن أعمال العباد طاعاتهم ومعاصيهم(وهي) أعراض لا يتصور فيها الوزن»[2].

الحكم عليها بأنها أعراض وبالتالي لا توزن، هو إلحاق للغائب بالشاهد؛ لأن المشاهد هو الوزن للمادة، وليس للعَرَض، فالعَرَضُ لا يقوم بذاته، ولذا نعجز عن وزن أعمالنا التي هي طاعات أو معاصي، فلا ميزان للشجاعة والصدق والكذب والقتل...لأنها أعراض قائمة بنا، ومثل ذلك في الآخرة، لا توزن هذه التصرفات، هذا ما أراد قولَه مَنْ أنكر وزن الأعمال، وما هو إلا إلحاق للغائب بالشاهد، أي ما لم يُعلَم بما عُلِم، وإنما يُثاب أو يعاقب فاعل هذه التصرفات بالنظر إلى آثارها لا بوزن ذواتها، ولا شكَّ أن هذه مبالغة، ولا يعنينا هنا الرّد على قولهم، وإنما المقصود بيان منزلة هذا القياس على السُّنة

(1) شرح الأصول: 738.

(2) شرح الأصول الخمسة: 735، وانظرله: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 204، وانظر أيضا ‹زرزور› عدنان، الحاكم الجشمي، ومنهجه في تفسير القرآن: 246.

النبوية.

هـ. القياس وصلته بتمثُّل الموت على هيئة كبش:

ورد عن النبي ﷺ في حديث صحيح أن الموت يتشكل بهيئة كبش وأن الله يذبحه، وفي ذبحه إشارة إلى خلود أهل الجنة وأهل النار، من ذلك ما رواه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال:« يُجَاءُ بِالْمَوْتِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَأَنَّهُ كَبْشٌ أَمْلَحُ، زَادَ أَبُو كُرَيْبٍ فَيُوقَفُ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ، وَاتَّفَقَا فِي بَاقِي الْحَدِيثِ، فَيُقَالُ:يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ هَلْ تَعْرِفُونَ هَذَا؟ فَيَشْرَئِبُّونَ وَيَنْظُرُونَ وَيَقُولُونَ نَعَم، هَذَا الْمَوْتُ، قَالَ: وَيُقَالُ: يَا أَهْلَ النَّارِ هَلْ تَعْرِفُونَ هَذَا؟ قَالَ:فَيَشْرَئِبُّونَ وَيَنْظُرُونَ وَيَقُولُونَ:نَعَمْ، هَذَا الْمَوْتُ، قَالَ:فَيُؤْمَرُ بِهِ فَيُذْبَحُ، قَالَ:ثُمَّ يُقَالُ:يَا أَهْل الْجَنَّةِ خُلُودٌ فَلَا مَوْتَ، وَيَا أَهْلَ النَّارِ خُلُودٌ فَلَا مَوْتَ»[1].

ردَّ القاضي عبد الجبار هذا الحديث وأمثاله، استنادا إلى قياس الغائب على الشاهد، ووجه الاعتراض أن الذبح في المشاهد يقع على الأجسام، وليس على الأعراض فالموت عرض لا يقوم بذاته، بل بغيره كقيامه بالإنسان والحيوان، ومثله مثل الصحة، والحياة...وما كان كذلك لا يذبح، فيقاس عليه الغائب، يقول القاضي في رده على من قال بذبح الموت:« وتعلقوا فيه(في ذبح الموت) بخبر يروى عن النبي ﷺ أنه قال:يؤتى يوم القيامة بالموت على صورة كبش...ثم يذبح...ومن بلغ معه الكلام إلى هذا الحد فإن الواجب أن يُضرَب عنه»[2].

والإضراب عنه؛ لأن القول بذبح الموت قول غير معقول في نظر القاضي، وفي هذا السياق يقول القاضي:« ثم العجب من ابن أبي بشر(يقصد الأشعري) أنه رام بصره ذلك (إشارة إلى ذبح الموت) بما يشبه قلة دينه، فقال عن الموت:يموت أيضا وأنه يؤتى به

---

(1) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب: النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء، رقم: 2849.

(2) شرح الأصول الخمسة: 546.

يوم القيامة في صورة كبش أملح، وإذا انتهى الكلام إلى هذا الحد، فالكفُّ أولى»[1].

والكفُّ أولى؛ لأن هذا الكلام في نظره خارج عن حد المعقول، وخروجه عن المعقول لأن الموت عرض والعَرَض لا يُذبح لا شاهدا ولا غائبا.

يفهم من كلام القاضي أن فيه ردًا للأحاديث الواردة في ذبح الموت، والأساس النظري الذي استند إليه في ذلك أن الموت عَرَضٌ، والعَرَض لا يُذبح، ويبدو أن القاضي لم يَسْعَ إلى تأويل الذبح؛ لأن التأويل يجر إلى التعسف في هذا الموضع، والقاضي لا يستسيغ ذلك.

وقد عبَّر الغزالي(ت:505) عن رأي من أنكر ذبح الموت قائلا:« إذا سمعت أن الموت يؤتى به في صورة كبش أملح، علمت أنه مؤول؛ إذِ الموت عَرَضٌ لا يؤتى به، إذِ الإتيان انتقال ولا يجوز على العرض، ولا يكون له صورة كصورة كبش أملح، إذ الأعراض لا تنقلب أجساما، ولا يذبح الموت، إذ الذبح فصل الرقبة عن البدن، والموت ما لَه رقبة ولا بدن، فإنه عرض أو عدم عند من يرى أنه عدم الحياة، فإذًا لا بد من التأويل»[2].

نأخذ معطيين من هذا النص:

الأول: فيه دلالة على أن من اعترض على هذا الحديث - ومنهم القاضي عبد الجبار- اعترض عليه استنادا إلى قياس الغائب على الشاهد؛ ذلك لأن الموت عَرَضٌ، وهذا هو الراجح من كلام الغزالي، ولذا نراه يستند في ضرورة التأويل إليه، والعرض لا يقوم بذاته.

الثاني: أن من أوَّل هذا الحديث - ومنهم الغزالي - استند إلى نفس الدليل الذي استند إليه من رد الحديث، وهو القياس، فلما كان الموت عَرَضًا، والعَرَضُ لا يقع عليه

(1) المجموع في المحيط بالتكليف: 333.

(2) الغزالي، قانون التأويل: 583، ضمن مجموعة رسائل الغزالي.

المجيء والذبح... كان لا بد من تأويله، والتأويل أولى عند الغزالي من رد الحديث.

بينما منهج المعتزلة يقتضي أن يُردَّ هذا الحديث؛ لأن المعتزلة «لا يسوغون التعسف في تأويل أخبار الآحاد»[1]، ولذا لم يقولوا بتأويله، والغزالي الذي ذهب إلى تأويل الحديث لم يستطع الخروج من التعسف، حيث رأى أن تمثُّل الموت بصورة كبش لا يعد وجوده وجودا ذاتيا حقيقيا، كوجود الشمس والقمر، وإنما وجوده وجود حسي «يختص به الحاسُّ، ولا يشاركه غيره، وذلك كما يشاهده النائم»[2].

يفهم من هذا أن الموت لا يتمثل بهيئة كبش، يُدرك من قبل أهل الجنة والنار، وإنما هو موجود في أذهانهم لا في الخارج، ولكن كيف أوَّل الغزالي الحديث؟

يرى الغزالي أن الموت بالصورة التي صورها الحديث يكون «موجودا في حسهم لا في الخارج، ويكون سببا لحصول اليقين باليأس عن الموت بعد ذلك؛ إذ المذبوح ميؤوس منه»[3].

هذا التأويل فيه إيغال في التعسف، فلماذا يتصورونه في مخيلتهم على هيئة كبش، وليس على هيئة حيوان آخر؟ ولماذا كان لونه أملحَ، ولم يكن غير ذلك؟ ثم إنَّ ألفاظ الحديث تأبى هذا التصور فهناك مجيء وهناك ذبح، وهناك مخاطبة لأهل الجنة ولأهل النار، وهناك ردود منهما، كل ذلك يُبْعد أن يكون الأمر مجرد إحساس.

يبدو أن المعتزلة شعرت أن هذا الحديث لا يمكن تأويله، فقاموا برده انسجاما مع منهجهم القائم على عدم التعسف في تأويل الحديث؛ لأن الحديث «إن لم يمكن تأويله إلا بتعسف لم يجز أن يكون النبي قاله على ذلك الوجه»[4]، أي عدم صحة الحديث

---

(1) القاضي عبد الجبار، المغني: 233/4.

(2) الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة: 240، ضمن مجموعة رسائل الغزالي.

(3) م.س.241.

(4) أبو الحسين البصري، المعتمد: 153/2.

بالشكل الذي رواه الراوي.

بينما ذهب جمهور أهل السُّنَّة - وهذا هو الصواب - إلى أن الموت، وإن كان عَرَضا فلا مانع أن يجعل الله منه جسما، وأن يقع الذبح على هذا الجسم إعلاما بالخلود[1].

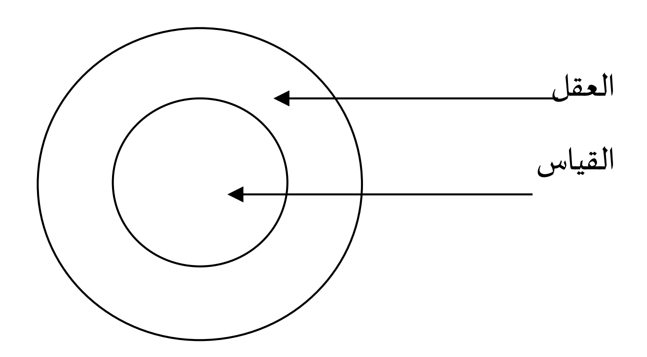
إذًا كان القياس سببًا وراء رد الحديث عند القاضي عبد الجبار[2]، وتأويله عند الغزالي، والذي أراه عدم استبعاد تشكل الموت بأي شكل، إذا نظرنا إلى الموت على أنه أمر وجودي مغاير للحياة، أي هو خلق من خلق الله، كما قال تعالى:﴿ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ(2)﴾(الملك)، وليس هو كائنًا بذاته، وهذا الأمر يسهل تقبله إذا نظرنا إليه بهذا الشكل، وإماتة الله الإنسان في أغلبها كما هو ملاحظ عبارة عن زرع الأسباب المؤدية إلى الموت، فليس ببعيد أن يُجسِّم الله من هذه الأسباب شكلا يريده، ثم يتم ذبحه ليزداد يقين أهل الجنة وأهل النار بالبقاء والخلود.

بعد ذكر ما تقدم نخلص إلى تأكيد العلاقة الوطيدة بين العقل والقياس، وهذه العلاقة ليست علاقة تقابل، بل يُعد القياس جزءًا لا يتجزأ من العقل، وبالتالي تكون العلاقة بينهما هي العموم والخصوص المطلق، فالعقل أعمُّ مطلقا من القياس، باعتبار أنه يشمله ويشمل غيره، والقياس أخص مطلقا من العقل باعتبار أن كل ما كان من القياس فهو من العقل، وبالتالي لا يخرج فرد من أفراد القياس من دائرة العقل، ويمكن أن نمثل للعلاقة بينهما بدائرتين إحداهما وهي العقل تحيط بالأخرى التي هي القياس، ويمكن أن تكون الدائرتان على هذا الشكل:

---

(1) المباركفوري، تحفة الأحوذي: 235/7.

(2) بينما اعترف الزمخشري بصحة الحديث الوارد في تحول الموت إلى كبش، انظر له الكشاف: 17/3، عند تفسيره لقوله تعالى ﴿: وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (39)﴾ (مريم).



وللتذكير فإنَّ تأثير القياس لم يكن محصورا على مستوى السُّنة النبوية، بل أثَّر في دلالات القرآن؛ إذ نجد أن المعتزلة تؤوِّل الآيات التي تصور الغائب على خلاف الصورة التي أمامنا، وبالتالي لا يمكن أن يكون الغائب مخالفا للصورة التي تقع أمامنا، ولتأكيد ما قلناه بشكل تطبيقي نقتصر على نموذجين من تفسير الزمخشري، لإثبات مدى تأثر المعتزلة بهذا القياس.

أولا. سؤال الله تعالى لجهنم:

يقول الزمخشري(ت:538) عند تفسيره لقوله تعالى:﴿ يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلْ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ(30)﴾(ق):« وسؤال جهنم وجوابها من باب التخييل الذي يقصد به تصور المعنى في القلب وتثبيته»[1].

من الملاحظ أن حمْلَ سؤال جهنم وجوابها على معنى التخييل، على خلاف الظاهر من النص، فالظاهر هنا غير مستبعد، وهو أن يقع السؤال والجواب، فالقدرة الإلهية صالحة لخلق ذلك في النار، ولا يعنينا هنا مناقشة رأي الزمخشري بقدر ما يعنينا أثر

(1) الكشاف: 397/4.

هذا القياس في عملية العدول عن ظاهر النص، والعدول هنا جاء قياسا لحالة غائبة وهي النار يوم القيامة على حالة مشاهدة وهي نار الدنيا، ولما كانت نار الدنيا لا تعي ولا تتكلم فلتكن كذلك نار الآخرة[1].

ثانيا. خطاب الله للسموات والأرض:

يقول الزمخشري عند تفسيره لقوله تعالى:﴿ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ(11)﴾(فصلت) «ومعنى أمر السماء والأرض بالإتيان وامتثالهما أنه أراد تكوينهما، فلم يمتنعا عليه...وهو من المجاز الذي يسمى التمثيل، ويجوز أن يكون تخييلا...والغرض تصوير أثر قدرته في المقدورات لا غير، من غير أن يحقق شيئا من الخطاب والجواب»[2].

ما قلناه في الآية السابقة ينطبق على هذه الآية.

بعد أن تم الحديث عن القياس وأركانه ومصدره، وأثره على السنة وعلى القرآن نقفل هذا الملف بالحديث عن القيمة العلمية لهذا القياس.

---

(1) لم يكن الزمخشري يسير على قاعدة مطردة ففي حين يحمل آية سؤال الله لجهنم وجوابها على معنى التخييل ويبعدها عن المعنى الحقيقي، لا نجده يذهب هذا المذهب عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ قُلْنَا يَانَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ (69)﴾ (الأنبياء)، حيث رأى أن جبريل ناداها، مع أن قوله: جبريل نادها على خلاف الظاهر؛ إذ هي جمادٌ لا تقبل النداء، ولكن ما يهمنا هنا هو عدم حمل هذه الآية على معنى التخييل كما حمل الآية السابقة، مع أن الملحظ واحد. انظر: الكشاف: 123/3.

(2) الكشاف: 184/4.

4.القيمة العلمية لقياس الغائب على الشاهد:

يستعصي علينا أن نُقدِّم تقويما علميا دقيقا لهذا القياس الذي استخدمه المعتزلة، وسار على نهجهم الأشعرية[1] والماتريدية[2]؛ لأن الأمر يستدعي دراسة تخصصية يقتصر البحث فيها على القيمة العلمية لهذا القياس، ومع هذا سأحاول إعطاء فكرة عن مكانته بما يتسع المقام له.

يبدو أن الدافع لهذا القياس الذي استخدم في مقام الإلهيات أكثر من غيره هو محاولة الكشف عما هو مجهول بالنسبة للقائس، وهذا الأمر واضح من خلال تعريفه كما سبق؛ إذ هو عبارة عن إلحاق ما لم يُعلَم بما هو معلوم، ليكون غير المعلوم معلوما من خلال قياسه على المعلوم، وهنا لا بد من التساؤل هل هناك داعٍ لمعرفة ما هو مجهول حتى نتعرف عليه بالقياس على المعلوم؟

لا أرى - شخصيا - أيَّ داعٍ للخوض في هذا القياس فيما يتصل بالإلهيات، لأن ما هو مجهول منها لا يُعَدُّ - في نظري - ذا قيمة، ولو كان ذا قيمة لما تركه الله غامضا، وهذا الجواب يستند على المعطيات الاتية:

المعطى الأول:استُخدِم هذا القياس كمنهج بين المتكلمين أنفسهم، وقلما استُخدِم بين علماء المسلمين وأرباب الملل المخالفة، وهذا واضح من خلال المعتزلة أنفسهم، فقد صرحوا أنه أكثر ما يستخدم في الصفات الإلهية، والعدل الإلهي[3]،

(1) انظر: الأشعري، اللمع: 24- 25، الباقلاني، تمهيد الأوائل: 32، الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد: 100، وانظر في أخذ الأشعرية بهذا القياس، الطعان‹أحمد إدريس›، منهج الأشاعرة في مجادلة علماء الملل المخالفة، 190- 203، رسالة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، قسم جامعة القاهرة.

(2) أبو منصور الماتريدي، التوحيد: 45، النسفي تبصرة الأدلة: 1/188- 189.

(3) القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف: 165- 166.

والبحث في هذين المحورين يختص بالمسلمين أكثر من غيرهم[1].

وكذا استخدمه الأشعرية والماتريدية في إثبات الصفات الإلهية[2]، وإذا كان أكثر استخدامه بين المتكلمين فلا داعي له؛ لأن هذه القضايا التي نريد التوصل إليها، إما أن تكون موجودة في القرآن وإمّا أن لا تكون، فإنْ كانت موجودة فلا داعي للخوض فيها؛ لأن القرآن يكفينا مُؤنة البحث في هذه القضايا من جهة الجهد المبذول، ومن جهة الضمان في عدم الانزلاق في الخطأ.

وإن لم تكن فلا داعي للخوض فيها، ولو كانت على قدر من الأهمية لما أعرض الله عن ذكرها.

ولا يفهم من هذا أني من الدَّاعين إلى الاقتصار على ما ورد في القرآن فقط في كل المسائل المتصلة بالإلهيات، بل المقصود هنا أنَّ ما كان محصورا بين المسلمين، وكان من القضايا المتصلة بالإلهيات فلا داعي للخوض فيه، إنْ لم يَرِد ذكره في القرآن.

المعطى الثاني: لو تخليّنا عن أفكارنا المُسبقة لوجدنا أكثر الصفات الإلهية من القدرة والعلم والإرادة والسمع والبصر والحياة، وكذا قضايا العدل التي ذكرها المتكلمون، قد ذكرها الله في القرآن وأسندها لنفسه، وهذه هي أبرز الصفات التي حاول إثباتها المتكلمون بالاستناد إلى هذا القياس.

والوقوف على هذه الصفات كما ذكرها القرآن، هو المنهج السديد في هذه المسائل ما دامت هذه القضايا مطروحة بين المتكلمين المسلمين، أي إنَّ هذه القضايا لا تحتاج إلى أدلة إضافية للإيمان بها، فيكفي أنْ تؤمن بالله لتؤمن من بعد ذلك بكل ما ذكره الله من صفات ومغيَبات، ولعلنا نجد في منهج القرآن تعزيزا لما قلناه، حيث نلحظ القرآن

---

(1) زيادة في الإيضاح، انظر في الصفات الإلهية عند المعتزلة في كتاب شرح الأصول الخمسة: 182- 212 تجد أن إثبات هذه الصفات كأنه جاء للرد على الأشعرية، وانظر في أصل العدل عند القاضي م.س.301- 605 تجد أكثر مباحثه ردودا بين المتكلمين.

(2) انظر المصادر الموجودة في الحاشية السابقة.

الكريم عندما يخاطبنا في مسائل غيبية كوجود الجن والملائكة والجنة والنار، لا يحاول إثباتها بالأدلة، بل أغلب ما يذكره يندرج في إطار الوصف لهذه الغيبيات، والوصف ليس إثباتا.

يكفي أن نستدل على هذا أن الله تعالى ذكر الجنة مراتٍ كثيرة، وقد خلا ذلك من أي دليل عقلي على وجودها، وتفسيره أن الله عندما يذكر الجنة يخاطب المؤمن، والمؤمن لا يحتاج إلى دليل عقلي لإثباتها، إذ هي فرع مترتب على الإيمان بوجود الله ووحدانيته، ومن كان أمره كذلك يؤمن بشكل مباشر بوجود الجنة؛ لأن الإيمان بها فرع عن الإيمان بأن هذا الكلام من الله، وهذا الأخير متفرع عن الإيمان بوجوده، ولذا لا يرتّب القرآن الكريم إثبات الأصل على إثبات الفرع.

والصفات الإلهية قريبة من هذا الجانب، إذًا من السهل أن تؤمن بكل الصفات الإلهية التي ذكرها القرآن بمجرد إيمانك بوجوده ووحدانيته سبحانه.

أمَّا إنْ تجاوزتِ المسألةُ المسلمين وأصبحت القضية مطروحة بين المسلمين والملل الأخرى، فلا أرى هذا القياس مجديًا؛ لأن أصل الخلاف ليس دائرا حول الصفات وقضايا العدل، بل سيكون مرتكزا على قضيتين جوهريتين، الوجود والوحدانية.

فمن كان ينكر الوجود أو الوحدانية، لن يخوض في مسائل الصفات من القدرة والسمع والبصر...ومن كان يؤمن بذلك فمن السهل الإيمان بالصفات لأنها بمثابة الفرع، وليس هو بحاجة بعد ذلك أن يدخل في فرعيات هذه الصفات وأحكامها، ككون الصفة عين الذات أو غير الذات؛ لأنه لا يمكن إثبات ذلك أو نفيه إلا قياسا للخالق على المخلوق، وهذه من العيوب التي جرها قياس الغائب على الشاهد، والجدل بين المتكلمين أنفسهم.

المعطى الثالث:لا يمكن إجراء هذا القياس - بشكل عام - لا من الناحية النظرية التأسيسية ولا من الناحية التطبيقية العملية، أما من الناحية التأسيسية، فلا يمكن

إجراؤه لوجود المغايرة بين الخالق والمخلوق، فكيف نقيس الخالق على المخلوق، ونحاول أن نثبت لله أوصافا استنادا إلى المخلوق، ولنأخذ مثالا على ذلك صفة العلم، كيف نثبت هذه الصفات بالاستناد على علم المخلوق، وعلم الله يغاير علم المخلوق من جميع الوجوه، فعلمه تعالى قديم، وعلم الإنسان حادث، وعلمه تعالى شامل، وعلم الإنسان نسبي قاصر، وعلم الله تعالى باقٍ مستمر، وعلم الإنسان فانٍ يفنى بفناء الإنسان.

وحتى مع وجود الإنسان، فعلمه عُرْضَةَ للآفات، فكيف نقيس علم الله على علم الإنسان والحال هذه؟! وفي هذا السياق يقول الجويني(ت:478):«فأما بناء الغائب على الشاهد فلا أصل له...والجمع بالحقيقة ليس بشيء، فإن العلم الحادث مخالف للعلم القديم، فكيف يجتمعان في الحقيقة مع اختلافهما؟»[1].

وهذا النقد يتّجه إلى العلة، فالعلة الموجودة في الشاهد غير متحققة في الغائب، لاختلاف الحقائق المكونة لعلم الإنسان، والأحكام المتصف بها علم الله، وإذا اختلفت الحقائق، فالعلة غير متحققة، وذلك يهدم القياس، لعدم توفر العلة، وهي من أهم أركانه، وهذا النقد - الاختلاف بين الخالق والمخلوق - هو أهم نقد يمكن أن يوجه إلى القياس، فيما بدا لي.

قد يُعترض على ما قلناه بأن « اختلاف الهوية المشخصة ليس مطلقا عقبة في سبيل الجمع بين العلتين؛ لأن القائس لا ينظر إلى خصوصيات المحال، ولكن إلى عمومياتها فيقطع بهذا عقلا وعادة وشرعا، أما عقلا فلأنَّا نقطع أن المحل يصير أسود أو أبيض، أو عالما لعموم هذه المعاني، وأما عادة فلأنَّا نعلم أن زيدا احترق بيته بهذه النار، لا لأنه هذا البيت ولا لأنها هذه النار، ولكن هذا بيت وهذه نار، أما خصوص البيت وخصوص النار فلا صلة لهما بالاحتراق، وأما شرعا فإننا نرجم الزاني، لا لخصوص زناه

(1) البرهان في أصول الفقه: 106/1.

ولكن لما صدر منه من مفهوم الزنا، فإذا ما نظرنا إلى هذه العموميات أمكن الجمع بالعلة، وهنا يصل الباحث إلى درجة اليقين»[1].

خلاصة هذا الاعتراض أن الجمع بين الشاهد والغائب لا ينظر فيه إلى خصوصيات كل من الغائب والشاهد، بل إلى ما يعم كُلًا من الشاهد والغائب، وهو في مثالنا السابق، مُطلق العلم دون النظر إلى خصوصيات علم الله من أقدمية وشمولية وبقاء إذا ما قورن بعلم الإنسان، وإلى خصوصيات علم الإنسان من حدوث ومحدودية وزوال إذا ما قورن بعلم الله، أي ينظر إلى القاسم المشترك بين علم الله وعلم الإنسان، والقاسم المشترك هو الإحكام والإتقان في الصنعة من قبل الشاهد والغائب بغض النظر عن جزئيات الإتقان والإحكام ومواضعهما.

يُعَدُّ هذا الاعتراضُ - في رأيي - الاعتراضَ الوحيدَ الذي يمكن أن يُرد به على النقد السابق للجمع بين الشاهد والغائب، وهذا هو المسوغ لنقل الاعتراض كاملا، وهو اعتراض سديد شريطة أنْ لا ندخل في الجزئيات بين المقيس والمقيس عليه، فالذي يصنع شيئا مُتقنا لا بدَّ أنْ يكون عالما به، وعليه فالله تعالى عالم بما صنع، وهذا عينُ قياس الغائب على الشاهد وهو استدلال صحيح.

غير أنَّ المتكلمين دخلوا في التفاصيل استنادا إلى هذا القياس، وهذا ما لا نرتضيه، والاعتراض السابق في تبرير القياس يمكن الاعتراض عليه، فالمواضع التي استشهد بها تغاير القضية التي نحن فيها، فهو نوع من القياس مع الفارق، كما أن هذه المواضع لم يعتمد فيها على ما هو عام بين المقيس والمقيس عليه، بل على الخصائص المكوِّنة للقياس وجزئياته، ويكفي لإثبات ذلك الوقوفُ على بعض الأمثلة التي ساقها المعترض.

نفْي خصوصية النار والبيت في عملية الإحراق، والوقوف عند مسمى النار ليس

(1) المرشدي‹عبد العزيز عبد اللطيف›، قياس الغائب على الشاهد في الفكر الإسلامي: 67- 68، رسالة للحصول على شهادة الدكتوراه في العقيدة والفلسفة، كلية أصول الدين، بالقاهرة، جامعة الأزهر، وذلك نقلا عن الأصفهاني في شرحه على المحصول.

سديدا؛ لأنه ليس كل بيت قابلا للاحتراق لمجرد وقوع النار فيه، وليس أيُّ نار حارقة لما يمكن أن نطلق عليه بيتًا، يبين ذلك أن النار الحارقة لا بد أن تكون على أوصاف معينة، من القوة والاتساع...عندما يكون الاحتراق مرتبطا ببيت يعسر على نار قليلة إحراقه، ولذا عندما تقع عملية الإحراق لبيت مكون سقفه وجدرانه من الخشب، لا نقيس هذه النار الحارقة على نار حرقت بيتا مكونا سقفه من الحديد وجدرانه مشيدة من الحجارة إلا مع تصور الفارق بين النارين، فليس كل نار حارقة للبيت الأول قادرة على إحراق البيت الثاني.

ومثل ذلك الزنا، فلا يقع الجلد أو الرجم إلا ضمن شروط معينة، بل إن مفهوم الزنا نفسه لا يقع إلا مع توفر شروط معينة، ولهذا قد نجلد الزانيَين، وقد نجلد الرجل فقط إذا تبين انتفاء الرضى والطواعية من قبل المرأة؛ لأنه لم يتحقق منها الزنا بالمفهوم الذي يوجب الجلد، وعدم تحقق ذلك يعني أن للخصوصية أثرَها، ولعله يقصد بالخصوصية الشكل الذي وقع به الزنا، أي إن الهيئة التي وقع بها الزنا لا أثر لها في العقوبة، وهذا صحيح؛ لأن الهيئة لا تصلح أن تكون علة للعقوبة؛ لأنها وصف غير صالح لتعليق العقوبة عليها، وذلك لاضطرابها .

ومن الناحية التطبيقية لا يمكن تطبيقيه - في نظري - لعدم وجود ضوابط واضحة في استعماله، وعلى الرغم من أنَّ المتكلمين قاموا بتطبيقه، إلا أن الناظر في هذه التطبيقات يجد عملية انتقائية في تطبيقه، ولنذكر نموذجا على هذا، وهو رد القاضي عبد الجبار على دليل صفة الكلام عند الأشعري(ت:324)، حيث استدل الأشعري على أن الله متكلم بالقياس على الشاهد، فلو لم يكن مُتكلِّما لكان موصوفا بضد الكلام من الخرس وغيره، وذلك كالشاهد، فعدم تكلمه دلالة على أنه موصوف بضد الكلام من الخرس وغيره.

وشأن الكلام كشأن العلم، فلو لم يكن موصوفا بالعلم لكان موصوفا بضده، وهذا هو حكم الحي فينا، ولم تقم دلالة على خلو الغائب من الكلام وأضداده، كما لم

تقم دلالة على خلوه من العلم وأضداده، ولو جاز وجود حي غير متكلم ولا موصوف بضد الكلام لجاز وجود عالم غير متكلم ولا موصوف بضد الكلام، فلما استحال ذلك فيما بيننا استحال أن يكون الله لا متكلما ولا موصوفا بضد الكلام، وإذا استحال ذلك وجب أن يكون الله متكلما[1].

من الواضح أن دليل الأشعري عبارة عن إلحاق الغائب بالشاهد، وقد ذكر القاضي عبد الجبار هذا الدليل مختصرا، ثم قال:« وعندنا أن العلة التي اقتضت هذا الحكم في الشاهد غير ثابتة في الغايب، وذلك أن أحدنا لا يتكلم إلا بآلة فهي(أي الآلة) إذا اختصت بآفةٍ وضربٍ من ضروب المنع، وصف الحي بأنه أخرس، وإن كانت صحيحة»[2].

يرى القاضي أن العلة لا تصلح أن تكون جامعا بين الشاهد والغائب؛ لأن الشاهد يتكلم بلسانه، والله منزه عن ذلك، والذي أريد الوصول إليه هنا، أن القاضي وقع في عملية انتقاء وانتخاب، حيث سعى إلى إيجاد مبررات لنقد هذا القياس؛ لأن المعتزلة لا تقول بوجود صفة الكلام، في حين أن هذا القياس قد استخدمه القاضي في إثبات كون الله قادرا وعالما وسميعا وبصيرا، والاعتراض الذي وجهه إلى الدليل السابق يمكن أن يُوجَّه إليه.

لنأخذ من ذلك إثبات صفة القدرة الإلهية، فالله عنده قادر لأنه « قد صح منه الفعل، وصحة الفعل تدل على كونه قادرا...أما الذي يدل على أنه تعالى قد صح منه الفعل، فهو أنه قد وقع منه الفعل وهو أجسام العالم...وأما الذي يدل على أن صحة الفعل دلالة على كونه قادرا، فهو أنَّا نرى في الشاهد جملتين، أحدهما صح منه الفعل كالواحد منا، والآخر تعذر عليه الفعل كالمريض»[3].

---

(1) الأشعري، اللمع: 36- 37، وبهذا استدل أبو منصور الماتريدي، انظر له: التوحيد: 46.

(2) المجموع في المحيط بالتكليف: 349.

(3) شرح الأصول الخمسة: 151- 152، وانظر: المجموع في المحيط بالتكليف: 114- 116.

الناظر في هذا النص لا يجد تفرقة بين هذا الاستدلال لإثبات كون الله قادرا، وبين استدلال الأشعري لإثبات صفة الكلام لله، ولكن القاضي لمَّا كان لا يرى وجود صفة لله تسمى صفة الكلام[1] رد على دليل الأشعري بأن العلة لا تصلح للجمع، وهذه انتقائية؛ لأن الاعتراض الذي اعترض به على الأشعري يَردُ عليه؛ إذ يمكن أن يُقال له إن العلة التي اقتضت هذا الحكم في الشاهد، غير ثابتة في الغايب؛ لأن أحدنا لا يقدر إلا بآلة، فيمتنع القياس.

وكما يقال عن القدرة يقال عن الصفات التي أسندها المعتزلة لله من كون الله عالما وسميعا وبصيرا؛ لأنها كلها تقوم بالاستناد إلى هذا القياس[2].

وزيادة على هذا الانتقاء فإن هذا التطبيق جرَّ المتكلمين إلى تصورات عجيبة جعلت من الخالق مماثلا للمخلوق، وأكثر ما وقع فيه المعتزلة، وما كان يتخيل المرء من المعتزلة الَّذين دفعوا كثيرا من الأحاديث التي توهم التشبيه والتجسيم في نظرهم كأحاديث الرؤية، يعود عليهم هذا القياس بالتشبيه الذي فروا منه، وليس من المبالغة القول إنهم دخلوا في التشبيه من حيث لا يشعرون، وإنهم أكثر المدارس الكلامية استخداما للقياس وإسرافا فيه[3]؛ حيث أخذوا يتحدثون عن الله وكأنهم ينظرون إليه، بل كأنه واحد منهم، فأوجبوا له كثيرا مما أوجبوه على أنفسهم، وأجازوا على الله كثيرًا مما أجازوه على أنفسهم، ومرد ذلك إلى الثقة المطلقة بهذا المنهج.

نكتفي بذكر بعض النماذج التي جرها هذا القياس، والتي جعلت المعتزلة يصورون الإله كأنه إنسان من حيث لا يشعرون، يقول القاضي في معرض إنكاره لرؤية الله « اعلم

---

(1) لأن كلام الله عنده فعل من أفعاله وليس صفة من صفاته، ولذلك قد يتكلم الله بكلام يوجد في غيره، كما يمكن أن يكون منعما بنعمة توجد في غيره، شرح الأصول الخمسة: .527، 541، 560.

(2) انظر: م.س.157- 158، 168، المجموع في المحيط بالتكليف: 113- 115، 131.

(3) استنادا إلى هذا لا نوافق الدكتور حسن الشافعي في قوله عن المعتزلة: بأنهم «لا يسرفون في استخدامه في مجال الصفات إسراف الأشاعرة»، حسن الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام: 177.

أنَّ ما يصح أن يُرى، لا يجوز أن يختص بصحة رؤيته بعض الرائين دون غيره، كما أن ما يصح أن يُعلم لا يجوز أن يختص بصحة العلم به بعض الأحياء دون بعض...فإذا صح ذلك...فلا يجوز إذًا أن يَرى القديم شيئا يستحيل أن نراه، كما لا يصح أن يعلم ما يستحيل أن نعلمه»[1].

وعدم جواز أن يَرى اللهُ ما لا نراه؛ لأنه « لا يجوز أن يقع في المرئيات اختصاص...وإنما وجب ذلك لأن المرئي لا يحصل بالرائي على بعض الصفات، بل يراه على ما هو به »[2].

الناظر في هذا القول يجد فيه إسرافا عجيبا، فكيف نجري أحكام الخالق على المخلوق، وكلمة المخلوق رمز إلى العجز والضعف...وهذا ليس من صفات الإله؟!

فهل قوانين الدنيا وأحكامها التي تلزم المخلوق وينضبط بها تلزم الخالق؟!

ثم ما هو الميزان الذي نحكم به على ما يصح أنْ يُرى وما لا يصح، وما يصح أن يُعلم وما لا يصح، حتى نقيس عليه الغائب؟!

ثم ما هو الدليل على أنه ليس هناك اختصاص في المرئيات؟!

أليس من الممكن أن يرى الله أشياء يختص برؤيتها هو دون غيره؟!

يجيب القاضي عن ذلك بأن المرئي إذا كان ضمن شروط معينة فينبغي أن يُرى بناء على هذه الشروط، وإذا فقدت هذه الشروط لم يصح أنْ يرى على مستوى الشاهد والغائب، أي كأن شروط الرؤية متصلة بالمرئي أكثر من الرائي، فعدم رؤيتنا للشيء مع توفر شروط الرؤية دلالة على أن المرئي لا يُرى من قبل الشاهد والغائب، ولهذا حكموا على الله بأنه لا يرى ما لا يصح أن نراه.

---

(1) المغني: 89/4.

(2)م.س.ن.م.

وقد رتبوا على هذه المسألة مسألة أخرى، وهي عدم جواز رؤية الله لنفسه، وهذا إيغال في استخدام هذا القياس، بل هو إسراف ما بعده إسراف، وخوض في مسألة لا العلم فيها نافع، ولا الجهل فيها ضار، يقول القاضي في هذا السياق:« فإذا دللنا على أنه لا يصح أن نراه على وجه من الوجوه، وفي حال من الأحوال فيجب القضاء باستحالة كونه رائيا لنفسه، كما إذا ثبت أنه يستحيل أن نسمعه وندركه كإدراك الرائحة والطعم على كل وجه، فيجب أن يستحيل أن يدرك نفسه على هذه الوجوه»[1].

أي يربط المعتزلة بين عدم رؤيتنا لله وبين عدم رؤيته تعالى لنفسه، والجامع بينهما أنه لو كان يُرى لرأيناه إذا ارتفعت الموانع المانعة من الرؤية كالبعد والحجاب...[2] والموانع مرتفعة؛ لذا لا يصح أن ندعي عدم رؤيته بواحدة من الموانع كالبعد أو وجود آفة في العين...[3] فإذا لم نره مع ارتفاع هذه الموانع دل ذلك على عدم رؤيتنا له، وبالتالي على عدم كونه رائيا لنفسه.

لكن لماذا رتب المعتزلة على عدم رؤيتنا له تعالى أنه لا يرى نفسه، أي ألا يمكن ألا نراه ومع ذلك يرى هو ذاته نفسه سبحانه؟

يجيب القاضي عن ذلك بأن عدم رؤيتنا يرجع إلى كونه غير مرئي في ذاته، أي لا يصح أن يُرى، وإذا كان الأمر كذلك « فيجب القول باستحالة كونه رائيا لنفسه، كما أنَّا إذا لم نسمعه...وجب القضاء بأنه لا يسمع نفسه، وكما إذا لم نر المعدوم لعدمه، وجب القضاء بأنه تعالى لا يجوز أن نراه»[4].

هذا النص يرجعنا إلى القاعدة السابقة التي ذكرها المعتزلة، وهي المساواة بين الغائب والشاهد، والتي تقول:"لا يصح أن يرى القديم شيئا يستحيل أن نراه"، ولما كانت

---

(1) المغني: 93/4.

(2) م.س.116.

(3) م. س109- 123.

(4) م.س.95.

رؤيته تعالى محالة علينا؛ لِمَا يؤدي في نظرهم إلى التشبيه والتجسيم، كان الله لا يَرى نفسه، لأنه لو رأى نفسه لجاز أن يُرى من قبل غيره، إذ لا اختصاص في الرؤية عند المعتزلة لا شاهدا ولا غائبا.

لكنْ أمَا تساءل المعتزلة كيف يرى الله غيره، ولا يرى نفسه ؟! وليس القصد من هذا إثبات رؤية الله لنفسه، بل القصد إلزام المعتزلة بنتائج سيئة تترتب على التزام هذا المنهج إلى حد الغلو والإسراف في الإلهيات.

المعطى الرابع:يدور هذا المعطى حول عدم انسجام أغلب الأشعرية مع أنفسهم في التعامل مع هذا القياس، ولا ننسى أن إثبات الصفات الإلهية عند الأشعرية قائم على هذا القياس[1]، وعدم الانسجام يدل على وجود مأزق فكري في التعامل مع هذا القياس، وهو ما يعد تجريحا في هذا القياس وتقليلا من قيمته.

يظهر عدم الانسجام من الجانب التأسيسي والتطبيقي المتصل بهذا القياس، ونقصد بالانسجام عدم الترابط بين الموقف التأسيسي النظري والموقف التطبيقي العملي، أي إنهم رفضوا القياس من الناحية التأسيسية، ولكنهم عجزوا عن التخلي عنه من الناحية التطبيقية.

فمن الناحية التأسيسية نجد كثيرا من الأشعرية رفضوا هذا القياس؛ لأنه لا يوصل إلى اليقين، وأقدم من رفضه - فيما اطلعت عليه - الجويني(ت:478)، وفي هذا يقول:« فأما بناء الغائب على الشاهد فلا أصل له»[2]،وسلك هذا المنهج الغزالي

(1) انظر: الأشعري، اللمع: 24- 25، الجويني، لمع الأدلة: 178، الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد: 87 السعفي، ‹حمودة›، ناصر الدين البيضاوي، وآراؤه الكلامية والفلسفية: 120، رسالة لنيل دكتوراه الحلقة الثالثة، جامعة الزيتونة، المجذوب‹عبد العزيز›، أبو بكر الباقلاني، وآراؤه الكلامية والفلسفية: 235، رسالة لنيل الدكتوراه في العلوم الإسلامية، جامعة الزيتونة.

(2) البرهان: 106/1.

(ت:505)[1] وسار من بعدهما عليه الشهرستاني (ت:548) والرازي (ت:606)[2] والآمدي (ت:631)[3]، بينما قَبِله كلُّ الأشعرية - فيما اطَّلعتُ عليه - من الناحية التطبيقية سوى الآمدي[4]، وعلى هذا الأساس نجد الجويني قَبِله[5]، وكذا قبله الغزالي وقام بتطبيقه[6]، ومن الَّذين قبلوه تطبيقا الشهرستاني والرازي[7].

اعتمادا على هذا، وعلى ما تقدم من نقدٍ أرى هذا القياس لا يوصل القائس إلى اليقين، ويوقعه في مزالق ومتاهات في القضايا الإلهية، التي ينبغي أن يتجنب الإنسان الخوض فيها، ما لم يكن على يقين تام، ومن هنا ينبغي ألا نتعامل معه على أنه أمر عقلي ينبغي أنْ يُؤَّول السمع أو يُرفض اعتمادا عليه، والعجب من المعتزلة، رفضوا الاعتمادَ على أحاديث الآحاد في الإلهيات والغيبيات لأنها لا تفيد العلم[8]، وأسرفوا في الاعتماد على هذا القياس، وليس هو أحسن حالا منها على فرض أنها لا تفيد العلم.

---

(1)) ، القسطاس المستقيم، ضمن رسائل الغزالي، معيار العلم في المنطق: 138- 144.

(2) الطعان ‹أحمد إدريس›، منهج الأشاعرة في مجادلة علماء الملل المخالفة حتى نهاية القرن السادس الهجري: 196- 197، رسالة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة.

(3) الشافعي‹ حسن›، الآمدي وآراؤه الكلامية: 143.

(4) م.س.147.

(5) انظر له لمع الأدلة: 178، وللبيان فإن الباحثين اختلفوا حول حقيقية موقف الجويني من هذا القياس حيث قبله في كتابه الإرشاد، والشامل، وكذا في لمع الأدلة كما لاحظنا بينما اعترض عليه في كتابه البرهان، ومن هنا وقع الاختلاف في حقيقة موقفه بين من رأى أنه وقع في تناقض وبين من رجح تبدل موقفه من هذا القياس وأنه استقر على عدم الأخذ به، انظر في هذا: المرشدي ‹عبد العزيز عبد اللطيف›، قياس الغائب على الشاهد في الفكر الإسلامي: 331-333، رسالة للحصول على شهادة الدكتوراه في العقيدة والفلسفة، كلية أصول الدين، بالقاهرة، جامعة الأزهر، وقد رجح المرشدي التناقض، بينما رجح الزميل الدكتور أحمد إدريس الطعان تطور هذا الموقف باعتبار أن «كتابه البرهان متأخر عن الشامل والإرشاد» الطعان، م.س.200.

(6) الاقتصاد في الاعتقاد: 87.

(7) انظر: زميلنا الطعان ‹أحمد إدريس›، منهج الأشاعرة في مجادلة علماء الملل المخالفة حتى نهاية القرن السادس الهجري: 202- 203، رسالة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة.

(8) انظر: ص 300 وما بعد

5.ابن تيمية وقياس الأولى:

الاعتراض على هذا القياس يشمل كل قياس عقلي يكون الشاهد هو الأصل في عملية القياس، ومن هذا القبيل ما يسمى بقياس الأولى ، وقد بَدَا أنَّ أكثر مَن عوَّل عليه ابن تيمية (ت:728)، فقد دافع عنه نظرا واستعمله تطبيقا في إثبات صفات الله تعالى، ورأى أن هذا المنهج هو منهج السلف في إثبات الصفات[1]، وقياس الأولى عند ابن تيمية هو« أن يكون الحكم المطلوب أولى بالثبوت من الصورة المذكورة في الدليل الدال عليه»[2].

عند تطبيق هذا التعريف على الصفات الإلهية يكون الحكم المطلوب هو المتعلق بالغائب/الله، ويكون هذا الحكم أولى من الصورة المذكورة المتعلقة بالشاهد، وهذا هو في الحقيقة عين قياس الغائب على الشاهد، ويمكن القول:إن الفرق بينهما هو أن القائل بهذا القياس يرى أن الحكم الذي يراد إثباته لله أولى مما هو موجود في الشاهد، ولتقريب هذا المفهوم يمكن أن نمثل له بالأمثلة الشرعية، وذلك بنهي الله عن إيذاء الوالدين عملا بقوله تعالى:﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا(23)﴾(الإسراء)، فإذا كان التأفُّف من الوالدين أمرا منهيا عنه، فلأنْ يُنهى عن الضرب من باب أولى لأنه أشد إيذاء، وهذا هو الحكم الذي يراد إثباته، فهو أولى بالنهي من التأفف، والجامع بينها الإيذاء، إلا أن الضرب أكثر إيلاما من التأفف فكان الحكم بالنهي عنه مستندا إلى قياس الأولى.

هذا من حيث التعريف عند ابن تيمية، أما من حيث الاستعمال لإثبات الصفات فقد وضع ابن تيمية شبه ضابط لذلك وهو أن «كل كمال ثبت للمخلوق فالخالق أولى

---

(1) العقيدة الأصفهانية: 117.

(2)) ، م.س.74.

به، وكل نقص يتزه عنه مخلوق فالخالق أولى أن يتزه عنه»[1].

لكن من أين عرفنا أن كل كمال فالرب أولى بالاتصاف به، وكل نقص في المخلوق يكون الرب أولى بالتنزه عنه؟ يجيب ابن تيمية عن هذا السؤال بأنَّ الكمال الموجود في المخلوق مستفاد « من ربه وخالقه، فإذا كان هو مبدعا للكمال وخالقا له، كان من المعلوم بالاضطرار أن مُعطي الكمال وخالقه ومُبدعه أولى بأن يكون متصفا به»[2].

وقد أثبت ابن تيمية اعتمادا على هذا المنهج كلَّ كمال من حيث الجملة، وكثيرًا من الصفات من حيث التفصيل، من ذلك صفة السمع والبصر والكلام والحياة[3].

يمكن الاعتراض على هذا المنهج من جهتين، مِن جهة مَن الذي يحكم على أن هذه الصفة الموجودة في المخلوق هي صفة كمال أو نقص؟ ثم هل الكمال أمر نسبي أم مطلق؟

الناظر في كلام ابن تيمية لا يجد جوابا عن السؤال الأول، ولنأخذ مثالا على ذلك صفة التذوق والشم فهل هي صفة كمال في الإنسان أم نقص؟ إن قلنا إنها صفة كمال فينبغي أن ننسب لله أنه يشم ويذوق، وإن قلنا إنها صفة نقص، فهذا على خلاف الواقع، لأنَّا نجد الإنسان الفاقد للتذوق أو الشم موصوفا بالنقص، وعدم تحديد الصفات التي تجلب النقص أو الكمال مرتبط بالاعتراض الآخر الذي يعترض به على هذا المنهج، وهو هل الكمال أمر نسبي أم مطلق؟

يفهم من كلام ابن تيمية أن الكمال المطلق لله وحده، وكلما كان المخلوق مُتصفا بهذه الصفات فهو أقرب إلى الكمال، ولذلك يكون الله أكمل من الإنسان في صفات الكمال الموجودة في الإنسان، فإذا فرضنا أن العلم صفة كمال للإنسان فالله أولى بهذه

(1) العقيدة الأصفهانية: 117.

(2) م.س.118.

(3) م.س.117- 119، درء التعارض: 276/2.

الصفة باعتبار أن هذه الصفة مستفادة من الله بمعنى أنه هو المبدع لها، وكمال هذه الصفة يكون في الله بحيث يعلم كل شيء[1].

والإنسان أكمل من الجماد في صفة العلم؛ لأنه قابل للعلم على خلاف الجماد، وصفة البصر صفة كمال عند الإنسان، ولكن كمالها المطلق عند الله، كما أن الإنسان الذي يبصر هو أكمل من الإنسان الأعمى «والإنسان الأعمى أكمل من الحجر» والفرق بينهما أن الأعمى قابل في أصله للبصر على خلاف الحجر.

إذًا لا يوجد هناك كمال مطلق إلا الله تعالى، فهو كامل في كل صفاته، والذي يبدو لي أن هذا هو أساس الإشكال في هذه القضية، والذي أراه أن الكمال أمر نسبي مرتبط بكل نوع، بل إن الكمال موجود داخل هذه الأنواع، فمن الكمال أن يتصف الإنسان بحاسة الشم والذوق؛ بحيث لو ولد عاجزا عن القيام بذلك لَوُسِم بالنقص، ومن الكمال أن تتصف بعض الحيوانات ببعض الصفات تتميز بها عن الإنسان من جهة وعن بعضها من جهة أخرى.

كما أن هذا الكمال شامل للصفات الجسمية، فمن الكمال في حق الإنسان أن تكون له رِجلان ويدان وفم وأسنان...ومن الكمال في الطائر أن يُحسِن الطيران...والكمال قد يكون أخص من ذلك، فمن الكمال أن يكون الإنسان أبيض البشرة ذا صفة معينة عندما يكون من سلالة بيضاء، ومن الكمال أن تكون بعض الحيوانات على صفات معينة إذا كانت من سلالة معينة.

والملاحظ هنا أن مسألة تقويم الكمال وعدمه أمر يرجع إلى النوع ذاته، لا بالمقارنة مع غيره كما يرى ابن تيمية، وعليه لا يصح أن نقول: أن من عدم كمال الجماد أنه لا يبصر؛ لأن عدم الإبصار صِفة من صفات الجماد، وليس من صفات الحيوان، ولو كان يبصر لخرج من دائرة الجماد، ودخل في دائرة الحيوان، ويترتب على هذا أن عدم

---

(1) العقيدة الأصفهانية: 117.

الإبصار ليس نقصا في الجماد، لأن النقص يكون عندما يكون الأصل فيه أن يبصر، ولا يبصر كالإنسان والحيوان.

وإذا كان الكمال وعدمه أمرًا راجعًا إلى النوع، فلا يعني هذا أن المقارنة بين النوعين لا تكشف عن أوجه الكمال، كالمقارنة بين الإنسان والحيوان من جهة العقل والخلِقة، حيث ميَّزه الله وجعله في أحسن تقويم، نعم هي تكشف عن أوجه الكمال، لكن الكمال في أحد النوعين بالمقارنة مع الآخر، لا يُعد نقصا في ذات الآخر إلا بالمقارنة، وذلك مثل الخيمة عندما تكون مبنية بكل مستلزماتها من الأوتاد والحبال...فهي كاملة بالنظر إلى أمثالها، ولكن البيت المبني بالحجارة والحديد أكثر كمالًا من حيث وقايته للحر والبرد...ولكن هذا الكمال لا يعني نقصا في الخيمة؛ لأن الخيمة حققت كل ما يمكن أن يطلق عليه وصف الخيمة، وعلى هذا الشكل نُنزِّل قوله تعالى:﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ(4)﴾(التين)، فقد خُلق على هيئة أحسن من هيئة الحيوان، وكان من الممكن أن يخلقه الله على هيئة الحيوان، وشكله هذا هو أجمل وأكمل وهو تكريم له، لكن هذا الجَمال لا يعني نقصا في غيره من الحيوانات إلا بالمقارنة؛ لأنها هي كاملة بالنظر إلى نوعها.

قد يقال: لا فرق بين قول ابن تيمية وبين هذا القول، فالقول هنا نوع من القياس، فما عرفنا كمال البيت إلا بالقياس على الخيمة، وما عرفنا كمال الإنسان إلا بالمقارنة بالحيوان، فلنقس على ذلك صفات الله، وكل كمال للإنسان فالله أولى به.

الجواب أن هناك فرقا بين القولين، فالذي أراه أن الكمال الحقيقي مختص بكل نوع في حد ذاته بمعزل عن المقارنة مع نوع آخر، وإنما تكون المقارنة مع أمثاله، وهذا على خلاف ابن تيمية.

والفائدة العملية من الخلاف مع ابن تيمية هو عدم قياس الخالق على المخلوق بقياس الأولى، وإذا كان البيت أكمل من الخيمة، والإنسان أحسن هيئة من الحيوان، فلأنَّ القياس جَرَى بين شاهدين، ثم إن القياس هنا جرى مع معرفتنا بالكمال، ففيما

يتصل بالخيمة مثلا هي أقل كمالًا من البيت إذا لاحظنا أن البيت أكثر ردًّا لحر الصيف ولبرد الشتاء، أي إن المنفعة هي التي حددت الكمال، وعليه يمكن أن تكون الخيمة أكمل في بعض الجوانب كسرعة التحول والانتقال بالنسبة إلى الرُّعاة، وهذا القياس لا يجري بين الخالق والمخلوق في قياس الأولى؛ لأن القائس عاجز عن درك الفروق بين ما هو كمال في الإنسان ليثبت هذا الكمال لله، وما هو نقص في الإنسان لينفيه عن الله.

والمنهج الذي ذكره ابن تيمية يصح لو استطاع المرء أن يضبط بدقة ما هي صفات الكمال عند الإنسان حتى يسندها لله، مع فارق الكمال استنادا إلى قياس الأولى؟ وما هي صفة النقص في الإنسان حتى ينزه الله عنها، استنادا إلى قياس الأولى؟

وقد تبين من خلال النصوص السابقة أن ابن تيمية لم يضع ضابطا دقيقا يُميَّز به الكمال من النقصان، كما أن الأمثلة التي قدمها لا تسعف في هذا المجال؛ لأن ما ذكره من إسناد صفة السمع والبصر والكلام، لم يكن في الواقع انطلاقا من قياس الأولى، وإنما استند في الأساس إلى النص القرآني، ثم أخذ ينزه الله عما يضادها من الصفات باعتبارها صفات نقصان، يقول ابن تيمية في إثبات السمع والبصر والكلام:« إن نفي هذه الصفات نقائص مطلقا، سواء نفيت عن حي أو جماد، وما انتفت عنه هذه الصفات لا يجوز أن يَحدُث عنه شيء، ولا يخلقه، ولا يجيب سائلا، ولا يُعبد ولا يُدعى، كما قال الخليل:﴿يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا(42)﴾(مريم)، وقال إبراهيم لقومه :﴿هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ(72)أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ(73) قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ(74)﴾(الشعراء)، وقال تعالى :﴿ وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ(148) ﴾(الأعراف)[1].

إذًا الأساس الذي انطلق منه ابن تيمية في التمييز بين صفة الكمال وغيرها هو

---

(1) العقيدة الأصفهانية: 118.

النص القرآني لا غير، فإذا تجاوزنا النص القرآني، فكيف نضبط ما هو كمال وما هو نقصان، فهل التذوق كمال أم نقصان؟ وهل الشمُّ كمال أم نقصان؟

استنادا إلى ما تقدم لا أرى فرقا جوهريا بين هذا القياس، وقياس الغائب على الشاهد، ولا أرى هذا القياس يصلح حجة في الإلهيات، وفيه من العثرات ما تجعلنا نحيد عنه، ولمزيد من إظهار ذلك نُقفل هذا المبحث بقول أحمد أمين عن هذا القياس:« ولعل نقطة الضعف فيهم (في المعتزلة) أنهم أفرطوا في قياس الغائب على الشاهد، وأخضعوا الله تعالى لقوانين هذا العالم، فقد ألزموا الله مثلا بالعدل كما يتصوره الإنسان...وفاتهم أن معنى العدل حتى في الدنيا معنى نسبي يتغير تصوره بتغير الزمان...فكيف إذا انتقلنا من عالم الدنيا إلى عالم الآخرة...وكذلك قولهم في أن صفات الله هي عين الله أو غير الله، كل براهينهم مبنية على قياس الغائب على الشاهد، وقد فرضوا أن العينية والغيرية والزمانية والمكانية والسببية والمسببية ونحوها، قوانين لازمة لكل موجود، وهذا خطأ فهي قوانين إنسانية...ولسنا نستطيع القول بأنها تنطبق على غير عالمنا أو لا تنطبق، فإصدار أحكام على الله على اعتقاد أنها قوانين شاملة للإنسان والله جرأة لا يرتضيها العقل الذي يعرف قدره»[1].

---

(1) ضحى الإسلام: 70/3. يقول جمهور المعتزلة: إن الله تعالى عالم بذاته، قادر بذاته... وخالف ذلك أبو الهذيل العلاف وقال: عالم بعلم هو هو، انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: 182- 183، الشهرستاني، الملل والنحل: 49- 50، وهناك فرق بين القولين، فالأول أثبت الذات ونفى الصفات، بينما الثاني وحد بين الذات والصفات، انظر: الشهرستاني.م.س.50.

بينما قال أهل السنة من أشعرية وماتريدية إن الله تعالى عالم بعلم قادر بقدرة...وهذه الصفات من العلم والقدرة...ليست هي ذات الله وليست هي غير الله، انظر: الأشعري، رسالة أهل الثغر: 70- 71، اللمع: 28، الإسفراييني، التبصير في الدين: 147، الشهرستاني، نهاية الإقدام: 200، النسفي، تبصرة الأدلة: 200/1.

أي إنهم لم يقولوا إن الصفات غير الذات كما يُفهم من عبارة أحمد أمين، وهذا الفهم من الأشعرية والماتريدية جاء بناء على فهم الغيرية وهي كل شيئين يصح مفارقتهما بوجه من الوجوه، انظر: الأشعري، اللمع، ن.م.

وهذا الفهم للغيرية هو نوع من تنزيل الصفات الإلهية على أحكام الدنيا، وقد لاقى الفهم الأشعري والماتريدي لعلاقة الذات مع الصفات نقدا من ابن حزم (ت: 456) الذي رماه بالفساد والتناقض باعتبار أن الشيء إن لم يكن عين الذات

المبحث الثاني: التأويل

فهو غيره، وإن لم يكن غيره فهو ذاته، ولا ثالث لهذين القسمين، انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل: 106/2، وسار الدكتور محمود قاسم على نهج ابن حزم، انظر له مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد: 41- 42.

والواقع أن كون الصفات ليست هي الذات ولا غير الذات لا تفهم إلا على ضوء تنزيل الغائب على الشاهد، ولهذا عندما حاول ابن فورك (ت: 406) - في تصوير مذهب شيخه الأشعري - والغزالي (ت: 505) تعقيل المسألة بإقناع الآخرين بوجهة نظرهما، لم يجدا دليلا إلا هذا القياس، فعندهما أن الشيء يمكن أن يقال عنه: إنه ليس ذات الشيء الآخر وليس غيره « فيد زيد ليس هو زيد، ولا هو غير زيد »، الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد: 128، أي إن بعضَ الكلِ كيد زيد - فاليد بعض من كلٍ هو زيد - ليس هو الكل، لأن الكل وهو زيد يشتمل على الجسم، ومن جملة ذلك اليد، كما أن هذا البعض ليس هو غير الكل باعتبار انضوائه تحت الكل، ويمثل لذلك ابن فورك بالجزء من العشرة، فالجزء من العشرة، كرقم خمسة، ليس هو العشرة لأن العشرة تتناوله وتتناول غيره، كما أن رقم خمسة ليس هو غير العشرة باعتباره منضويا تحته، انظر: ابن فورك مجرد مقالات الأشعري: 268 - 269.

هذا التعقيل للقضية مرتكز على هذا القياس وصفات الله تعالى تتعالى عن القياس، وهذا ما حذر منه أحمد أمين.

المبحث الثاني: التأويل

1.أهمية التأويل

التأويل هو:صرف اللفظ من معناه الظاهر إلى معنى يحتمله لوجود قرينة مرجحة للفظ المحتمل[1]، والتأويل بهذا المعنى يُعَد الأساس الثاني من الأسس النظرية - بعد قياس الغائب على الشاهد - التي ساهمت في العدول عن السنة النبوية في الفكر المعتزلي، ومساهمتُه جاءت باعتباره مكوِّنا من مكونات العقل الاعتزالي الكسبي.

والذي يجمع بينهما أنهما ساهما في تكوين العقل الاعتزالي، كما أنهما ساهما في العدول عن السنة، لكن ما يميز التأويل عن القياس، أنَّ التأويل عبارة عن وظيفة وظَّفته المعتزلة قصد رفع التعارض بين المنقول نفسه أو بين المنقول والمعقول.

وهو عندما يقوم بهذه الوظيفة فهو يُقرِّب بين النقل نفسه أو بين العقل والنقل، لكن هذا التقريب - كما سيتضح - سيكون على حساب النص باعتبار أن المؤوِّل هو العقل، وقام بالتأويل قصدَ تقريب القرآن أو السنة من العقل وليس العكس، فالعقل ثابت لا يتزحزح وإنما على المنقول أنْ يتزحزح ليتناسب مع المعقول، وهذا التَّزحزح يخص الدلالة ولا يخص بنية الحديث نفسه، أي إن المنقول يُؤوَّل ولا يُرفَض.

وعلى هذا الأساس يحقق التأويلُ الحفاظَ على بُنْية المنقول من الهدر، ويحتفظ مقابل ذلك بحقه في التحكم بدلالة الحديث كما يريد، كما أنه يحقق بذلك صونا للسُّنة نفسها - ونقول السُّنة لأن الرسالة تخصّ السنة في الأساس - فربما يبقى تغيير الدلالة أهون من طرح النص ودلالته.

هذا أهم ما يميز التأويل عن قياس الغائب في علاقتهما بالسنة، فالتأويل إذًا

(1) هذا التعريف منتزع من عدة تعاريف، من ذلك قول الجرجاني في تعريفه للتأويل: «صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب والسنة» التعريفات: 72، ويعرفه الغزالي بقوله: «عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر» المستصفى: 196.

مُوظف لإزاحة التعارض، ولولا التأويل لبقي التصادم مستمرا بين ما فهم على أنه عقل وبين السنة، والخاسر في نهاية المطاف النقل/السنة، باعتبار أن التصادم لا يزاح إلا بالإعراض كليا عن السنة لو لم نقُم بالتأويل.

كما أن التأويل أكثر بروزا في الفكر المعتزلي في صلته بفرعي النقل:القرآن والسنة، وصلته بالقرآن أكثر وضوحا، ولِكَون هذه الأطروحة مقصورة منهجيا على تبيان منزلة السنة في الفكر المعتزلي، فإني سأتحاشى الخوض في أثر التأويل على القرآن، وأكتفي بتأويل آية للبرهنة على أثر التأويل في النص القرآني، كما سيظهر - استنادا إلى تأويل هذه الآية - أن مسوغات التأويل والأسس التي قام عليها تأويل القرآن، هي نفسها الأسس التي قام عليها تأويل السنة، مع فارق واحد، وهو أن المعتزلة عندما تؤوِّل النص القرآني تحترز أكثر بالمقارنة مع تأويلها للسنة.

يتجلى ذلك بالاستشهاد من نصوص القرآن ولسان العرب على صحة التأويل، وهذا على خلاف التأويل في السنة، فقد يَقِلُّ ذلك إلى حد الغياب، وهذا راجع إلى منزلة القرآن في نفوس المعتزلة، فقد حظي باهتمام بالغ إذا ما قورن ذلك باهتمامهم بالسنة النبوية[1].

قال تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ (22) إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (23)﴾ (القيامة)، وظاهرها يفيد أنَّ المؤمنين يرون الله يوم القيامة بغض النظر عن نوعية هذه الرؤية - وهذا ما نؤمن به ونعتقده - ولكن هذه الرؤية تتعارض مع أصول المعتزلة التي تنفي الرؤية؛ لأنها في نظرهم تقود إلى تجسيم الله، يقول القاضي في الاعتراض على من فَهِم من الآية أنها تفيد الرؤية:« النظر (في هذه الآية) هو تقليب العين الصحيحة نحو الشيء طلبا لرؤيته، وذلك

(1) يتجلى ذلك على مستوى الدفاع عن القرآن والتصنيف في التفسير، فللمعتزلة تصانيف كثيرة في التفسير من ذلك تفسير أبي بكر الأصم (ت: 235) والشحام (ت: 267) والجبائي (ت: 303) ... وكذا تجد مصنفات لهم في الدفاع عن القرآن، من ذلك "تنزيه القرآن عن المطاعن" للقاضي عبد الجبار، ويظهر أثر الدفاع من خلال بعض مصنفاتهم، انظر مثلا للجاحظ كتاب الحيوان: 76/4- 91، كما أن الجاحظ أول من اهتم بالإعجاز البلاغي في القرآن الكريم، انظر: الغالي‹ بلقاسم›، الجانب الاعتزالي عند الجاحظ: 264.

لا يصح إلا في الأجسام، فيجب أن يُتأوَّل على ما يصح النظر إليه وهو الثواب، كقوله تعالى:﴿وَاسْأَلْ الْقَرْيَةَ...(82)﴾ (يوسف)، فإنا تأولناه على أهل القرية لصحة المسألة منهم»[1].

أهم ما يلفت الانتباه هنا أنَّ التأويل قام بعملية توفيقية بين العقل والنقل، فوظيفته تتركز حول التوفيق بين العقل والنقل أو بين النقل نفسه، والعقل هنا أن الرؤية لا تصح إلا في الأجسام، والنقل هنا هو النص القرآني، والذي لا يمكن أن يفهم النص إلا في ضوء تأويله، فجاء التأويل ليقوم بهذه المهمة، والمهمة تتمثل بإضافة مفردة وهي كلمة "ثواب" وبذلك يَحِلُّ التآخي بين النقل والعقل بدل التنافر.

التأويل هنا مكشوف، فقد استبعد العقل المعنى الظاهر المتبادر إلى الذهن وهو الرؤية البصرية لله، وأحل محلها الرؤية إلى ثواب الله، وهذا الفهم الأخير عضَّدته قرينة تتمثل باستحالة رؤية الله؛ لأن ذلك يسوق إلى التجسيم.

ومن الملاحظ أن العقل هو الذي جرَّ النص نحوه ليصبح مقبولا لديه، وهذا ما يعرف عند المعتزلة برد المتشابه إلى المحكم[2]، وهذا هو الأساس الذي يقوم عليه تأويل السنة في الفكر المعتزلي، كما أنَّ التأويل هو الذي آخى بين العقل والسنة.

لكن من المعروف أن التمييز بين المحكم والمتشابه، وحمل الثاني على الأول، عُرف

---

(1) القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن، سورة القيامة: 486، وانظر له أيضا: المختصر في أصول الدين: ص: 337، ضمن كتاب "رسائل العدل والتوحيد"، وانظر: لاشين‹ عبد الفتاح › بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار: 185.

وقد سبق الجاحظُ القاضيَ في هذا التأويل ونقل عن مجاهد وغيره، أنها بمعنى: «تنتظر ثواب ربها»، رسالة في الرد على المشبهة: ص: 232، ضمن كتاب "الرسائل الكلامية للجاحظ" لعلي أبي ملحم، وربما يؤكد هذا النقل عن مجاهد ما ذكره ابن حزم من أن مجاهدًا كان يقول: «بأن الله لا يُرى في الآخرة»، ويعتذر له ابن حزم «بأن الخبر لم يبلغ إليه» ابن حزم، الفصل في الملل 2/3، وانظر: الشريف الرضي، المجازات النبوية: 43، وهو اعتذار ضعيف؛ إذ أحاديث الرؤية وردت عن أكثر من صحابي، حتى جعلها بعضهم مثالا للمتواتر، انظر ص 410

(2) القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن: 7.

في إطار المباحث المتصلة بالقرآن[1]، فهل يمكن سحب ذلك على السنة، بحيث يكون القانون الذي فَرَز متشابهَ القرآن عن محكمه، هو نفسه القانون الذي فَرَز متشابه السنة عن محكمها ؟

من ينظر في الأساس الذي قام عليه المتشابه والمحكم عند المعتزلة، ومن ثَمَّ حمل المتشابه على المحكم، يجد أنه نفس الأساس الذي يتحكم في السنة، مع فارق واحد هو أن المعتزلة مُكرهة على حمل النص المتشابه من القرآن على محكمه، فليس أمامها من خيار إلا التأويل، أما السنة فللمعتزلة خيار آخر فيها وهو ردها، إذا كان التأويل سيجر إلى التعسف في نظرها، ومصدر هذه التفرقة عائد إلى قطعية ورود القرآن، أما السنة فورودها متأرجح بين القطع والظن.

إذًا لا بد من معرفة الأساس الذي قام بفرز المتشابه عن المحكم، وحمل الأول على الثاني ومسوغات هذا الحمل، لنعرف هل ينطبق هذا على السنة؟

2.التأويل وصلته بالمُحكم والمتشابه:

المحكم عند القاضي هو ما وقع «على وجه لا يحتمل إلا ذلك المراد في أصل اللغة، أو بالتعارف أو بشواهد العقل، فيجب فيما اختص بهذه الصفة أن يكون محكما، وذلك نحو قوله تعالى:﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ(1)اللَّهُ الصَّمَدُ(2)﴾(الإخلاص)، ونحو قوله:﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا...(44)﴾(يونس) إلى ما شاكله.

فأما المتشابه فهو الذي جعله عز وجل على صفة تشتبه على السامع، لشيءٍ يرجع إلى اللغة أو التعارف، وهذا نحو قوله تعالى:﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمْ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا(57)(الأحزاب) إلى ما شاكله؛ لأن ظاهره يقتضي ما علمناه محالا، فالمراد به مشتبه، ويحتاج في معرفته إلى الرجوع إلى غيره من المحكمات،

(1) انظر: الزرقاني، مناهل العرفان: 196/2- 217، السيوطي، الإتقان: 5/2 –3، الزركشي، البرهان: 68/2- 89.

وهذا هو حقيقة المحكم والمتشابه»(1).

يفهم من هذا النص أن الإحكام والاشتباه أمر يرجع إلى الدلالة، فإذا كانت الدلالة اللغوية أو العرفية أحادية، بحيث يكون النص أو العرف متمحضا في الدلالة على أمر واحد، فهو محكم، وقد مثَّل القاضي لذلك بالوحدانية التي تثبتها الآية لله تعالى، وكذا بنفي الظلم عنه، بحيث لا يُفهم من النص الأول - بأي وجه من الوجوه - التعدد، ولا من الآية الثانية وقوع الظلم، وإذا كان للنص أكثر من دلالة كان متشابها[2].

كما يُفهم من هذا النص أن مصدر الاشتباه هو اللغة أو العرف، والذي يهمنا هنا الاشتباه الحاصل في اللغة، وقد مثل لذلك بالآية التي يفهم من ظاهرها وقوع الإيذاء على الله، ومصدر الاشتباه كلمة "يؤذون".

إذا كان الاشتباه يحصل في اللغة، فمؤدى ذلك وقوع الاشتباه في السُنة النبوية باعتبارها نصا لغويا، كما يُلْحظُ في النص أنَّ فضَّ الاشتباه يحصل من جانب اللغة أو العرف أو العقل، ويحصل هذا الفضُّ بحمل المتشابه على المحكم، وهذا الحمل مما لا خلاف فيه عند القاضي «لأن الأمة تقول:إن المحكم أصل للمتشابه»[3].

ومثال المتشابه عند القاضي آية الأحزاب، حيث يفهم من ظاهرها أن الإيذاء يقع على الله، وهذا لا يصح من جهة أن المَضارَّ لا تقع إلا على الأجسام، والله ليس جسما، كما أن الله سبحانه وتعالى متصف بالقوة والقدرة فكيف يُصاب بالأذى؟! هذا موطن الاشتباه في الآية، وعليه لا بد أن يُحمل المتشابه على المحكم، ويكون معنى الآية أن الله تعالى عبر « بإيذائهما عن فعل ما يكرهانه ولا يرضيانه من الكفر والمعاصي...على سبيل

---

(1) متشابه القرآن: 19-20.

(2) يقول الزرقاني: «المحكم ما لا يحتمل إلا وجها واحدا من التأويل، أما المتشابه فهو ما احتمل أوجها، ويُعزى هذا الرأي إلى ابن عباس ويجري عليه أكثر الأصوليين» مناهل العرفان: 196/2.

(3) م.س.5.

المجاز...(أو) يراد يؤذون رسول الله ﷺ[1] فجعل إيذاء الرسول إيذاءً له»[2].

هذا المعنى للآية هو تأويل، وقد سماه الزمخشري مجازا، والمجاز وجه من أوجه التأويل[3]، وقد حلَّ هذا المعنى محلَّ المعنى الظاهري، وهو وقوع الأذى على الله، لكنَّ التأويل يصبح هو الأقرب، بل هو المراد لوجود قرينة تقرب هذا المعنى وتدفع ذاك المعنى، والقرينة هنا العقل، وهو استحالة وقوع الإيذاء على الله تعالى.

لكن مَن الذي يحدد على وجه الدقة المُتشابه من المحكم، حتى نحمل الثاني على الأول؟ يبدو للوهلة الأولى أن السؤال غير وجيه باعتبار أن المميز لذلك أحادية الدلالة أو تعددها، فإذا كان النص اللغوي يحتمل وجهين فأكثر كان متشابها وإلا فهو محكم، وهذا ما نقلناه عن القاضي، أي أن النص اللغوي هو الذي يميز نفسه، دون أيّ تدخُّل

---

(1) الزمخشري، الكشاف: 541/3- 542.

(2) انظر في المعنى الثاني: القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن: 325.

(3) الذي يجمع بين التأويل والمجاز أن اللفظ في كليهما لا يتطابق مع المعنى، فنلجأ إلى التأويل ليصح المعنى، كآية الأحزاب، أو نحمل الآية على المجاز لندفع بذلك المعنى المتبادر من اللفظ، يقول أبو الحسين البصري عن المجاز: هو« ما لا ينتظم لفظه معناه إما لزيادة أو لنقصان أو لنقل عن موضعه» المعتمد: 13/1، وعلى هذا إذا ورد اللفظ وكان محتاجا إلى زيادة أو نقصان، أو لم يوضع في الأصل لهذا المعنى - كوصفك للرجل الشجاع بالأسد، فهذا الوصف أطلق في أصل الوضع على الحيوان المفترس - كان مجازا، وهو في نفس الوقت تأويل؛ لأن التأويل يأتي عند عدم التناسب في الكلام بين اللفظ والمعنى، ويحصل التناسب بالحذف من الكلام أو بالإضافة إليه، وذلك تأويلٌ له، ويمكن أن نأخذ مثالا على ذلك قوله تعالى: ﴿ وَاسْأَلْ الْقَرْيَةَ ... (82) (يوسف)، يقول القاضي عبد الجبار: « فإنا تأولناه (الضمير راجع إلى القول أي تأولنا قول الله) على أهل القرية لصحة المسألة منهم» القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن، سورة القيامة: 486، فقد أطلق على هذه العملية لفظ التأويل، والذي دعا إلى التأويل هو الحذف الموجود، فلا يستقيم المعنى إلا بإعادة الحذف، وهذا تأويل، وهو نفسه مجاز، يقول أبو الحسين البصري ممثلا لنوع من أنواع المجاز« وأما الذي لا ينتظم المعنى لأجل النقصان، فهو الذي ينتظمه إذا زدنا في الكلام ما نقص منه، نحو قوله عز وجل ﴿ وَاسْأَلْ الْقَرْيَةَ ﴾ لأنه قد أسقط من الكلام أهل القرية» المعتمد: 13/1.

ولكن هل يفهم من هذا أن التأويل هو نفسه المجاز؟ يمكن أن نجيب عن ذلك بأن كل مجاز هو تأويل، وليس كل تأويل مجازا، أي إن التأويل أعم من المجاز، فتكون العلاقة بينهما هي علاقة عموم وخصوص مطلق، فالتأويل أعمُّ مطلقا، والمجاز أخصُّ مطلقا، ويكفي أن نستشهد على ذلك بأن التأويل إن لم يستند على دليل من القرآن أو السنة أو العقل، فهو تأويل غير صحيح، ولا يقال إنه مجاز غير صحيح، انظر: الغزالي، فيصل التفرقة: 244- 247، ضمن مجموعة رسائل الغزالي.

من الخارج.

من خلال التأسيس النظري والتطبيق العملي نجد أن النص اللغوي - وهذا موطن شغلنا - لم يكن هو المُميز الوحيد، بل هناك مميز أقوى منه هو العقل، «فأقوى ما يعلم به الفرق بين المحكم والمتشابه أدلة العقول»[1].

يمكن القول إن قابلية النص لدلالة واحدة أو أكثر لا تُعدُّ ذات جدوى في التمييز بين المحكم والمتشابه، ما دام أن الأمر أُوكِل في نهاية المطاف إلى العقل، وعليه يمكن أن يكون ما يحتمل أكثر من دلالة مُحكما، وما يحتمل دلالة واحدة متشابها، لأن الأمر ليس مربوطًا في النص اللغوي وحده، فهو أيضا مربوط بالعقل، والعقل له حرية الفرز بين ما يناسبه ويتلاءم معه فيكون مُحكما، وبين ما لا يتفق معه فيكون متشابها.

ولنأخذ مثالا على ذلك قول الله تعالى:﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ (48)﴾(النساء)

من ينظر إلى هذه الآية مُتجردا عن الانتماء المذهبي، يفهم منها أنَّ ما كان من الشرك فهو غير مغفور، وما كان دونه فهو تحت المشيئة إن شاء الله عفا عنه وإن شاء لم يعف، هذا ما يفهم من الآية بغض النظر عن أي انتماء، وهو فهم من الوضوح بمكان بحيث لا يحتاج إلى تأمل ونظر، وهذا ما ذهب إليه أهل السُّنَّة.

فكيف فُهمت هذه الآية من قبل المعتزلة؟ قبل الإجابة عن هذا نقول من لم يعرف موقف المعتزلة من قضية مرتكب الكبيرة يحكم على أن هذه الآية من قبيل المُحكم؛ لأنها تصنف المعاصي إلى صنفين: كفر ودونه، فما كان من الأول فلا يُغفر، وما كان من الثاني فهو تحت المشيئة بغض النظر عن نوعيته، هذا ما تفيده ظاهر دلالة الآية.

لكن من عنده دراية بموقف المعتزلة القائل بأنَّ مُرتكب الكبيرة يستحق العقوبة

---

(1) القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن: 8.

على الدوام ولا ينال الشفاعة[1] يُدرك أنَّ الآية مُصنفة مع الآيات المتشابهة[2]، ومؤدى ذلك أنها ستُحمل على المحكم، وهذا الحمل هو التأويل، والمهم هنا أن النص القرآني المُقدَّس نفسه لا يقبل تعدُّد الدلالة، فكيف سوَّغ العقل الاعتزالي لنفسه حتى جعلها من المتشابه، ومن ثم حملها على المحكم؟.

يقول القاضي:«واعلم أن مشايخنا رحمهم الله قالوا:إن الآية مُجملة مفتقرة إلى البيان؛ لأنه قال:﴿ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ ولم يبين من الذي يغفر له، فاحتمل أن يكون المراد به أصحاب الصغائر، واحتمل أن يكون المراد به أصحاب الكبائر، فسقط احتجاجهم بالآية»[3].

وقوله هذا فيه بُعْد وتكلُّف؛ لأن القضية ليست هي تمييز الكبائر عن الصغائر، وإنما القضية هي أن ما دون الشرك تحت المشيئة، فهذا هو وجه دلالة الآية، وما قاله بعيد عن دلالة الآية، ويبدو أن القاضي شعر بركاكة الرد، فحاول أن يعضد دليله بدليل آخر « وهو أن أكثر ما في الآية تجويز أن يغفر الله تعالى ما دون الشرك...فلو خلينا وقضية العقل لكُنَّا نجوِّز أن يغفر الله تعالى ما دون الشرك لمن يشاء إذا سمعنا هذه الآية، غير أن عمومات الوعيد تنقلنا من التجويز إلى القطع على أنَّ أصحاب الكبائر يفعل بهم ما يستحقونه، وأنه تعالى لا يغفر لهم إلا بالتوبة والإنابة، ومتى قيل:فما تلك العمومات؟ قلنا...نحو قوله ﴿ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا(23)﴾(الجن)»[4].

استدلال القاضي هنا ليس أصلح مما سبقه، والذي يهمنا هنا أن القاضي يعترف أنَّ أكثر ما تدل عليه هذه الآية بمفردها تجويز أن يغفر الله لأصحاب الكبائر، وهذا الاعتراف نستثمره في تأكيد ما قلناه من أن اعتراضه السابق على الآية لا يخلو من

(1)شرح الأصول الخمسة: 666

(2) القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن: 187.

(3) شرح الأصول الخمسة: 678.

(4) شرح الأصول الخمسة: 678.

تكلُّف، فهو هنا يعترف بأن الآية بمفردها تجوّز - من الجانب العقلي - غفران الله لأهل الكبائر، ومؤدى هذا عدم جدوى اعتراضه السابق، ولكن من الجانب النقلي هناك عمومات تحكم بالخلود على مرتكب الكبيرة، وقد ذكر آية كنموذج على ذلك.

وإذ كانت هذه العمومات تنقُلنا من التجويز إلى القطع، فمؤدى هذا حمل الآية السابقة على هذه العمومات، وهذا هو التأويل بحيث تُحمل دلالتها من التجويز إلى القطع، وهذا التجويز هو الذي جعلها من المتشابه في نظر القاضي[1].

الذي أراه أنَّ آية النساء هي من قسم المحكم، أما الآية الثانية فهي من المتشابه، لأن العموم فيها يثير إشكالا من جهة أنها تجعل كل من يَرتكب المعاصي يُخلَّد في النار، فالمعصية لفظ غير واضح، فقد يراد بها ما يرادف معنى الشرك، وذلك كقوله تعالى:﴿ لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى بْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ(78)﴾(المائدة) وكذلك في جوابه تعالى لنداء فرعون عندما أعلن التوبة ﴿ءآلْآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنْ الْمُفْسِدِينَ(91)﴾(يونس)، وقد يُراد بالمعصية صغائر الذنوب أو المخالفة مع عدم القصد كقوله تعالى:﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى(121)﴾(طه)[2].

والأقرب في ذلك أن تكون آية الوعيد التي ذكرها القاضي عامةً أُريد بها الخصوص، والخصوص حملها هنا على الذنوب التي تستحق الخلود.

وإذا كانت عامة، وأُريد بها الخصوص فهي من المجاز، والمجاز من التأويل، وهذا يتماشى مع الفكر الاعتزالي، يقول القاضي:« فلا يصح في (الحقيقة أن يكون العام خاصا، ولا الخاص عاما، ولكن ذلك وإنْ كان لا يصح فقد ثبت أن المتكلم بلفظة العموم قد يريد به بعض ما يتناوله دون بعض على جهة الاتساع، فيحل ذلك محل

(1) متشابه القرآن: 187.

(2) قلت: المخالفة مع عدم القصد نزولا عند قوله تعالى عن آدم عليه السلام: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا (115)﴾ (طه).

الخاص، فيقال إنه خاص في المعنى»[1].

من الواضح أن كُلَّ ما ذكرته من المُحكم والمتشابه والتمييز بينهما، وحمل الثاني على الأول يجري على موقف المعتزلة من السنة، وإنْ كان في أصله من علوم القرآن، وهذا هو الذي سوَّغ الإسهاب في قضية المحكم والمتشابه، ولا ننسى أن المتشابه هو الفضاء الذي يجري فيه التأويل، فكل آية من الآيات المتشابهة خاضعة للتأويل باعتبار أن ظاهرها غير مراد، وإذا كان الظاهر لا يتفق مع الدلالة فهي خاضعة للتأويل، يقول القاضي عبد الجبار عند حديثه عن تأويل المتشابه:«وهكذا طريقتنا في سائر المتشابه، أنه لا بد من أن يكون له تأويل، يخرج على مذهب العرب من غير تكلف وتعسف»[2]، وقد ذكرت نموذجين من تأويل المتشابهات، قوله تعالى:﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ(22)إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ(23)﴾(القيامة)، وقوله:﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ (48)﴾(النساء).

بعد هذا ننتقل إلى تنزيل قضية حمل المتشابه على السنة باعتبار هذا الحمل تأويلا من جهة وباعتبار المتشابه في الأصل غير مقصور على القرآن.

3.نماذج تطبيقية لتأثير التأويل على السُّنة النبوية:

لن أقف هنا عند كُل حديثٍ قام المعتزلة بتأويله، بل سآخذ ثلاثة نماذج من السنة النبوية نبين كيف أثر التأويل فيها، وكل تأويل قام به المعتزلة لا يخرج عن هذه النماذج من حيث المنهج الذي اتُّبع في التأويل، هذه النماذج متصلة بأحاديث الرؤية وشفاعة النبي ﷺ لأصحاب المعاصي، والخروج من النار[3].

(1) المغني في أبواب التوحيد والعدل: 25/17.

(2) المغني في أبواب التوحيد والعدل: 380/16.

(3) هناك فرق بين أحاديث الشفاعة وأحاديث الخروج من النار، فقد تكون الشفاعة قبل الدخول وبعدها وذلك بواسطة النبي، أما الخروج فلا يكون إلا بعد الدخول كما أن أحاديثه تأتي خالية من أي وساطة للنبي ﷺ.

أ. التأويل وأحاديث الرؤية:

يرى المعتزلة أنَّ الله لا يُرى في الآخرة لأن رؤيته تعالى تقود إلى جملة من الشروط يخضع لها المرئي، والقول بالرؤية يؤدي لا محالة إلى خضوع الله إلى هذه الشروط، ويستحيل أنْ يخضع الله لها لأن ذلك يقود إلى تجسيم الله؛ إذ المرئي لا يُرى إلا إذا كان في جهة، ومن كان كذلك كان جسما، وعليه استبعدوا القول برؤيته يوم القيامة.

هذا هو التأسيس النظري عند المعتزلة لدفع القول برؤية الله تعالى يوم القيامة، وتأسيسا على هذا التأسيس قاموا بتأويل نصوص الرؤية من القرآن والسنة[1]، والتي يرى فيها أهل السُّنَّة أدلة للقول بالرؤية.

من الأحاديث التي استدل بها أهل السُّنَّة على الرؤية حديث جرير بن عبد الله البجليﷺ قال:«كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَنَظَرَ إِلَى الْقَمَرِ لَيْلَةً يَعْنِي الْبَدْرَ فَقَالَ:إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا الْقَمَرَ لَا تُضَامُّونَ فِي رُؤْيَتِهِ»[2].

يقول القاضي عبد الجبار في اعتراضه على حديث جرير الوارد في الرؤية:« لو صح لكان له تأويل سليم...وهو أنه أراد بقوله:"ترون ربكم" تعلمون ربكم؛ لأن الرؤية قد تكون بمعنى العلم في اللغة، يبين ذلك قوله عز وجل:﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ(6)﴾(الفجر)، ﴿أَوَلَمْ يَرَ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ(77)﴾(يس)،﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ(1)﴾(الفيل)...فإذا صح ذلك...لم يمتنع أن يكون المراد بقوله:"ترون ربكم" (تعلمون ربكم)، ويكون هذا أصح؛ لأنه إن حمل على أنه أراد يدركونه بالبصر كما يدركون القمر، فيجب أن يدرك في جهة مخصوصة كالقمر، فثبت أن وجه

(1) انظر: القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن: 92، 210، 291- 298، 361- 362، 529، 673، 683، شرح الأصول الخمسة: 261- 268، الحاكم الجشمي، تحكيم العقول في تصحيح الأصول: 111- 114.

(2) رواه البخاري ومسلم، كما أنه ورد بلفظ تُضَارُّون، انظر في ذلك ص 409

الشبه فيه إذا حمل على العلم...أصح»[1].

ويقول الحاكم الجشمي(ت:493) عن هذا الحديث:« ظاهره يوجب التشبيه، والمراد أنكم ستعلمونه ضرورة من غير كلفة نظر، ومن غير دخول شك أو شبهة»[2].

كلمة" سترون" في الحديث محمولة عندهم على معنى العلم "ستعلمون"؛ وذلك لأن دلالتها مشتبهة، ولذا قالوا بأن ظاهره يوجب التشبيه، والاشتباه راجع إلى تردد الرؤية بين معنيين: الرؤية البصرية، والرؤية القلبية التي بمعنى العلم، وقد اختاروا المعنى الثاني لدفع الالتباس الذي تولده كلمة الرؤية إذا كانت بمعنى البصر، وبذلك يزول الاشتباه عن الحديث.

وإزالته تكون بحمل هذا الظاهر على المحكم، ولكن هذا الحمل لا يأتي بشكل عشوائي «بل يحتاج في ذلك إلى قرينة، والقرينة إما عقلية أو سمعية، والسمعية إما أن تكون في هذه الآية (المراد حملها)...أو في آية أخرى...أو في سنة رسول الله ﷺ...أو في إجماع الأمة، فهذه حال القرينة التي نعرف بها المراد بالمتشابه ونحمله على المحكم»[3].

هذا التوسع للقرينة عند المعتزلة فتح المجال واسعا لجعل كُلِّ منقول لا يتفق مع منهجهم من المتشابه، سواء أكان المنقول قرآنا أم سنة، ولن يعجز المعتزلة عن جلب قرينة أو قرائن للحكم على النص بأنه من المتشابه.

نجد عندهم في هذه الأحاديث التي أُوِّلت قرائن عقلية ونقلية لجعلها من المتشابه، فحديث الرؤية فيه قرينة عقلية من داخله، وهو أنه خبر « يتضمن....التشبيه؛ لأنَّا لا نرى القمر إلا مدورا عاليا منورا، ومعلوم أنه لا يجوز أن يُرَى القديم تعالى على هذا

---

(1) القاضي عبد الجبار، المغني:231/4، وانظر: شرح الأصول الخمسة: 270، الصاحب بن عباد، الإبانة عن مذهب أهل العدل: 15، ضمن كتاب نفائس المخطوطات، وذهب إلى تأويل الرؤية بمعنى العلم كل من الإباضية والشيعة الإمامية، انظرعن الإباضية: ونيس الطاهر، كتاب شرح الرد على الجهالات، ص: 300، رسالة لنيل دكتوراه الحلقة الثالثة، جامعة الزيتونة، وعن الشيعة الإمامية: الشريف الرضي، المجازات النبوية: 44.

(2) الحاكم الجشمي، تحكيم العقول في تصحيح الأصول: 115.

(3) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: 600- 601.

الحد»[1]، وفيه أيضا قرينة لغوية وهي كلمة الرؤية، والاشتباه فيها أنها قد تكون رؤية بصرية أو رؤية قلبية، وعندما تنازعها هذان المعنيان أصبحت من المتشابه؛ لأن «المتشابه ما لم يحكم المراد بظاهره»[2]، فلا بد من إزالة هذا الاشتباه، وذلك بجعل كلمة "الرؤية" بمعنى "العلم" أي رؤية قلبية، وبذلك يكون النص محكما متفقا مع أدلة العقول عندهم.

والتأويل بهذا المعنى عبارة عن إعادة تشكيل للنص من جديد ليصبح مقبولا لدى المؤوِّل بما ينسجم مع أسسه الفكرية، والإعادة هنا جاءت على مستوى اللفظ، وذلك بإقحام الإضافة اللفظية، والإضافة حاملة لمعنى جديد، كما أن الإضافة (سترون ← ستعلمون) أعطت للنص شكلا جديدا على مستوى القراءة، تتفق ومنهج المؤول.

أي إنَّ النص تحول إلى نصين: نص قبل التأويل وهو النص القديم، ونص بعد التأويل وهو النص الجديد، والدلالة أصبحت دلالتين: دلالة قديمة كانت لاصقة بالنص القديم، ودلالة جديدة نشأت من نشوء النص الجديد.

وهذه الدلالة الجديدة كانت بمثابة المخرج من الدلالة القديمة للنص، وهذا المخرج هو الغاية التي سعى إليها المؤوِّل، ولكن هذه الغاية التي أعطت للنص شكلا جديدا لفظا ودلالة لا بد أن تستند على أسس فكرية مشروعة، وإلا كان التأويل ممجوجا نافرا، ويصبح إلى العبث أقرب منه إلى التأويل.

هذه الأسس الفكرية تتمثل بالقرائن الموجودة في المتشابه، كما أنها تتمثل في المحكم الذي سيُحمَل عليه المتشابه ويفهم في ضوئه، ولكن الإشكال أنَّ هذا المحكم نفسه - فضلا عن المتشابه - لم يسلم من تدخل العقل عند المعتزلة؛ لأن «المحكم والمتشابه (إذا كانا) واردين في التوحيد والعدل فلا بد من بنائهما على أدلة العقول»[3].

---

(1) م.س.268.

(2) م.س.600.

(3) القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن: 7.

ورد حديث الرؤية كما ذكرنا على هذا الشكل:" كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَنَظَرَ إِلَى الْقَمَرِ لَيْلَةً يَعْنِي الْبَدْرَ، فَقَالَ:إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا الْقَمَرَ لَا تُضَامُّونَ فِي رُؤْيَتِهِ"[1]، ويكون معنى الحديث بناء على حمل الرؤية على معنى العلم على هذا الشكل:"ستعلمون رَبَّكُمْ، كَمَا تعلمون هَذَا الْقَمَرَ، لَا تُضَامُّونَ فِي علمه"، وعلى هذا سنضطر إلى إبدال معاني الرؤية في كل مواطن الرؤية، وهذا التأويل لا يخلو من تعسف؛ لأن أحاديث الرؤية ليست مقصورة على هذا الحديث، بحيث لو استطعنا أن نؤوله لانتهت القضية، فهناك أحاديث كثيرة وصلت حد التواتر[2].

ثم إذا كانت الرؤية بمعنى العلم فلماذا لم يقل النبي ﷺ:"ستعلمون...ليرفع اللبس الذي قد يخطر في أذهان السامعين، ولا سيما أن المسألة من مسائل العقيدة، يضاف إلى هذا أن الرؤية وإنْ كانت تأتي بمعنى العلم، ولكن السياق التركيبي هو الذي يحدد ذلك، والشواهد القرآنية التي ساقها القاضي ليثبت أن الرؤية فيها جاءت بمعنى العلم صحيحة، ولكن صحتها نابعة من النصوص القرآنية نفسها، أي ليس لنا خيار آخر إلا حملها على معنى العلم لا على معنى البصر، وهذا على خلاف الحديث.

يُبيّن ذلك أن القاضي استشهد بآيات عدّة ليثبت أن الرؤية تأتي بمعنى العلم، لكن الفارق كبير بين الرؤية في هذه الآيات وبين الرؤية في الحديث، فسياق الآيات يُحتم علينا حمل الرؤية بمعنى العلم، فالرسول ﷺ لم يرَ رؤية بصرية ما فعله الله بعادٍ ولا بأصحاب الفيل؛ لأنه لم يكن موجودا، ولو كان موجودا لكانت الرؤية في هاتين الآيتين قابلة لأن تكون بصرية أو علمية، أي أن الأمر يصبح عندها في حيز جواز حمل الرؤية على معنى العلم، كما أن الإنسان لم ير نفسه رؤية بصرية عندما كان نطفة.

هذا من حيث النقد الخارجي للتأويل، أما النقد الداخلي فيتمثل في النص نفسه،

---

(1) رواه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب: قول الله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ (22)إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (23)﴾ (القيامة)، رقم: الحديث 7434.

(2) انظر 409

فالمشبه به رؤية القمر وليس القمر، وهو تشبيه تمثيلي، ووجه الشبه صورة مركبة منتزعة من متعدد، وهو وضوح الرؤية وعدم وقوع الشك واللبس في كلٍّ، أي سترون ربكم رؤية يزول معها الشك والريب كرؤيتكم القمر ليلة البدر لا ترتابون في رؤيته، وكاف التشبيه ليست للمرئي بل للرؤية، وما مصدرية، كما ترون القمر:كرؤيتكم القمر، والقمر يُرى ولا يعلم إلا من طريق الرؤية، وكونه كذلك يفيد أن الله يُرى، وإلا لما شُبِّه بالقمر، ولا سيما أن بعض الروايات جاءت للتشبيه بليلة البدر، ولو كانت المسألة مجرد علم لما وقع الفرق في العلم بالقمر بين أن يكون بدرا أو هلالا...فالتشبيه بذلك يفيد بأن المسألة مسألة رؤية وليست علمًا؛ لأن القمر يرى ولا يعلم، أي يوصف بالرؤية ولا يوصف بالعلم، وهذا لا يعني أن القمر لا يعلم بل ما نقصده أن الطريق إلى حصول العلم بوجود القمر مرئيًا هي الرؤية.

فرؤيتنا للقمر تورث العلم لمن لم يره، ولو لم ير أحد منا القمر لتعذر علينا الحكم بعلمنا برؤية القمر، وهذا هو شأن الحواس، فنحن نعلم بملوحة الملح، وهذا العلم نابع من تذوقنا له، ولولا هذا التذوق لما استطعنا أنْ نحكم على ملوحته، ويدل على ذلك أننا نصوم لرؤية الهلال ونفطر لرؤيته، والصوم والإفطار نابع من الرؤية البصرية، وهذه الرؤية أورثت العلم، فمن لم يره يصبح عالما برؤية الهلال إذا نقل إليه الخبر بالتواتر.

يضاف إلى ما سبق أن الرؤية إذا كانت بمعنى العلم، فنحن نعلم بوجود الله الآن، فماذا ستضيف الآخرة لعلمنا بالله؟ يجيب المعتزلة عن ذلك بأن علمنا في الدنيا بوجود الله هو علم «ليس بضروري، وإنما هو اكتسابي»[1]، ثم يترقى هذا العلم في الآخرة إلى «العلم الضروري الذي لا يحتاج فيه إلى تكلف استدلال ونظر»[2].

لكن لم يقل المعتزلة - فيما اطلعت عليه - ما هي العوامل التي جعلت علمنا يترقى في الآخرة من العلم الاكتسابي إلى العلم الضروري؟

---

(1) شرح الأصول الخمسة: 52.

(2) المغني في أبواب التوحيد والعدل: 232.

ظهر مما سبق أن هذا التأويل لا يخلو من تعسف؛ حيث لا يتواءم مع السياق التركيبي للنص، وإذا كان الأمر كذلك فمؤداه أن النص غير قادر على تحصين نفسه من تدخل العقل.

ب. التأويل وأحاديث الشَّفاعة لأصحاب الكبائر:

أنكرت المعتزلة أن يشفع النبي ﷺ لأهل المعاصي بإخراجهم من النار؛ لأن ذلك يتعارض مع قولهم باستمرارية العقاب، يقول القاضي مُعترِضا على حديثٍ ورد في هذا الشأن:« وإنما تعلقوا بأخبار أكثرها مضطربة، وما يُعرف منها فهو ما روي «أن شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»، وذلك إنْ صح فالمراد به إذا تابوا وأنابوا»[1]، ومثل هذا قول الحاكم الجشمي:« فإن قالوا:قال النبي ﷺ:«شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»، قلنا:هذا خبر واحد لا يعلم صحته، وتأويله إذا تابوا شفع لهم»[2].

وفي هذا السياق أيضا اعترضوا على أحاديث الخروج من النار، يقول القاضي في هذا السياق:فأما ما يُروى عنه ﷺ «يخرج أقوام من النار بعدما امتحشوا[3] وصاروا فحما وحمما»[4]، فإن صح فالمراد به يخرجون في الدنيا من استحقاق العقاب بعد تحققه فيهم...وقد قيل في جوابهم:إنَّ المراد به التبعيد والمنع من خروجهم من النار، حيث شرط أن يكونوا فحما، وما هذا حاله لا يقع، فهو كقوله تعالى: ﴿ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ (40)﴾(الأعراف)[5].

---

(1) القاضي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 208.

(2) الحاكم الجشمي، تحكيم العقول في تصحيح الأصول: 225، وقد سلك الإباضية هذا المنهج في اعتراضهم على حديث «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»، انظر أعوشت‹بكير بن سعيد›، دراسات إسلامية في الأصول الإباضية: 81- 82.

(3) الامتحاش هو الاحتراق، يقول ابن منظور: «يقال: محشته النار، وأمحشته أي أحرقته»، لسان العرب: 345/6.

(4) رواه مسلم بلفظ قريب من هذا، كتاب الإيمان، باب إثبات الشفاعة، وإخراج الموحدين من النار، رقم: 184، يقول ابن منظور: «الحِمَم: الفحم»، لسان العرب: 188/12.

(5) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 210، ويقول الشريف الرضي في تأويله لهذا الحديث: «يخرج من استحقاق النار بالتوبة قوم هذه صفتهم، وهذا على طريق المجاز، أي إنهم بأعمالهم المؤدية إلى دخول النار (كانوا) كمن أُحرق»، الشريف الرضي، المجازات النبوية: ص: 74.

ويقول في موطن آخر:« إنا نتأول هذا الخبر على وجه يوافق الأدلة، فنقول إن المراد يخرج من النار أي يخرج من عمل أهل النار قوم، ونظير ذلك موجود في كلام الله ﴿ وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنْ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا(103) ﴾[1](آل عمران)، يعني على عمل من استحق ذلك...كذلك الحال هاهنا، ولا يجوز غير ما ذكرناه»[2]، ويقول الحاكم الجشمي عن هذا الحديث:فيحتمل «أنهم يُخرَجون من النار بعدما استحقوها إذا تابوا، كقوله تعالى:﴿ وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنْ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا(103) ﴾[3](آل عمران).

أحاديث الشفاعة والخروج من النار تتعارض مع العقل الاعتزالي، فالشفاعة لأهل المعاصي أو إخراجهم من النار نوع من الإثابة لهم، وهم لا يستحقون الإثابة، وإثابة من لا يستحقها قبح ينبغي أن ينزه الله عنه، وعلى هذا الأساس عُدَّ الحديثان من المتشابه، ومن هنا أوّلوا.

حديث الشفاعة أضيفت عليه زيادة مادية، وهي "إذا تابوا" وهذه الزيادة قلبت مفهوم الحديث كاملا، بحيث أصبحت الشفاعة لأهل الكبائر مشروطة بالتوبة، وحديث الخروج من النار « يخرج من النار» أصبح على هذا الشكل "يخرج من عمَلِ أهل النار"، وهذا تغيير مادي ومعنوي للحديث، فالحديث كان يتحدث عن إخراج قوم وقعوا بشكل فعلي، ودليل هذا أنه أصابهم لفح النار، فأصبح المعنى أنهم كانوا مستحقين للنار، أي لم يدخلوها بعد، وهذا ناتج عن تأويل النص أي عن الإضافة، والإضافة أيا كانت فهي إقحام من خارج النص ليصبح النص مقبولا، وقولنا:"مقبولا" يفيد أن هذه الإضافة هي التي أعطت للنص مشروعيته من حيث الوجود والدلالة.

النص ورد بهذا الشكل « يخرج أقوام من النار بعدما امتحشوا، وصاروا فحما وحمما»، وبعد التأويل يصبح هكذا « يخرجون في الدنيا من استحقاق العقاب بعد

---

(1) الحاكم الجشمي، تحكيم العقول في تصحيح الأصول: 222- 223، وهذا التأويل مع الاستدلال بالآية موجود في شرح الأصول الخمسة: 673.

(2) شرح الأصول الخمسة: 673- 674.

(3) الحاكم الجشمي، تحكيم العقول في تصحيح الأصول: 222- 223.

تحققه فيهم »، وهذا تأويل، والحديث ليس هو الوحيد في هذا الإطار، فهناك أحاديث كثيرة تؤكد خروج العصاة من النار بعد استحقاقهم للعذاب وتعذيبهم[1]، كما أن ألفاظ الحديث تُبعد هذا الاحتمال، فالحديث يدل على دخول حقيقي في النار ومعاناة منها، بدليل قوله:"امتحشوا" وصاروا فحما وحمما" والامتحاش هو الاحتراق، والحمم هو الفحم، كما أن هناك ألفاظا لا داعي لتجاوزها، وهي قوله:"يخرج من النار" ولا يقال في الأصل خرج من الشيء إلا بعد دخوله.

إذًا من الصعوبة بمكان أن نجد النص قادرا على حماية نفسه من التأويل التي يقوم بها العقل، لكن لا ينبغي أن يُفهم مما سبق أننا ننكر التأويل، بل القصد هو أن عدم وضع ضوابط للتأويل يجعل دلالة النَّص غير منضبطة.

---

(1) انظرعلى سبيل المثال: البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب: زيادة الإيمان ونقصانه، رقم: 44، م.س. كتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار، رقم: 6571، والحديث الأول عن أنس والثاني عن جابر.

المبحث الثالث: الحصر الاستقرائي و أنواعه

المبحث الثالث

الحصر الاستقرائي و أنواعه

1.الحصر وعلاقته بالسبر والتقسيم:

يُعَد الحصر الاستقرائي المكوِّن الثالث من مكونات العقل الكسبي عند المعتزلة، وذلك بعد قياس الغائب على الشاهد وبعد التأويل، فما هو الحصر الاستقرائي؟

الحصر الاستقرائي:هو ضبط جميع الوجوه التي يمكن أن يصير إليها المنحصَر، وتقييد الحصر بالاستقراء لإخراج الحصر العقلي الذي يدور بين النفي والإثبات، كقولك هذا الشيء إما أن يكون موجودا أو معدوما، وإما أن يكون ساكنا أومتحركا، والحصر العقلي يفيد علما ضروريا قطعيا[1].

وهذا على خلاف الحصر الاستقرائي فإنه من العلوم الكسبية؛ لأنه مُكتسب من الواقع، وهذا يفهم من وصفنا له بالاستقراء؛ لأن «مأخذ الحصر هو الاستقراء»[2] والاستقراء هو تصفُّح للوجوه التي يمكن أن يكون عليها الممكن، كقولك المنصوب في العربية إما أن يكون تمييزا أو حالا أو مفعولا به أو...

استنادا إلى هذا المثال نجد الحصر الاستقرائي غير دائر بين النفي والإثبات، ولعل هذا أهم ما يميز هذا الحصر عن الحصر العقلي، كما أن عدم دورانه بين النفي والإثبات كان سببا في الشك به، بل عدمِ الاعتداد به عند البعض كمنهجٍ موصلة إلى اليقين، يقول الجويني(ت:478):«وأما السبر والتقسيم فمعظم ما يُستعمل منه باطل، فإنه لا ينحصر في نفي وإثبات...وهذا الفن لا يفيد علما قط...فأما التقسيم الذي بين

---

(1) انظر في تعريف الحصر: الجويني، البرهان في أصول الفقه: 106/1، الغزالي، المنخول: 351.

(2) الإيجي، المواقف: 582/1.

النفي والإثبات فقد ينتهض ركنا في النظر الصحيح»[1].

وعدم إفادته للعلم راجع إلى أن التصفح قد لا يكون كاملا، أي ليس هناك ضمان لعدم وجود جزئيات أخرى غفل عنها الحاصر، أو أن الحاصر قام بحصر الأشياء في حدود علمه فيحكم بما علمه على ما لم يعلمه، وعدم العلم بالشيء ليس علما بالشيء.

لكن قد يقع التساؤل حول كلام الجويني، فالجويني حكم على السبر والتقسيم في حال عدم حصره، فهل مقصود الجويني بذلك الحصر الاستقرائي؟

قبل الإجابة عن هذا يتعين تحديد المراد بالسبر والتقسيم.

السبر والتقسيم عبارة عن منهج أصولي للكشف عن العلة قصد ربط الحكم بها، وذلك بأن يحصر السابر كل الأوصاف التي يمكن أن تكون علة للحكم، ثم يقوم باختبارها واحدا واحدا، ليربط الحكم بما يراه صالحا ويستبعد الأوصاف الأخرى، وذلك مثل تعليل حرمة الخمر بالإسكار مع إلغاء الأوصاف الأخرى ككون الخمر مائعا أو متصفا بلون معين.

الذي يُمعن النظر في نص الجويني يجده لا يفرق بين السبر والتقسيم وبين الحصر، فالسبر والتقسيم قد يكون حاصرا وهذا هو الحصر العقلي، وقد يكون غير حاصر وهذا هو الحصر الاستقرائي، وعليه لا يوجد فرق بين السبر والتقسيم وبين الحصر بنوعيه.

والذي يدل على هذا أن الغزالي (ت:505) عندما عرَّف السبر والتقسيم قال:« هو أن نحصر الأمر في قسمين، ثم نبطل أحدهما فليزم منه ثبوت الثاني، كقولنا:العالم إما حادث وإما قديم»[2].

---

(1) الجويني، م.س.ن.م. الغزالي، م.س.ن.م. الرازي، المحصول: 299/5.

(2) الاقتصاد في الاعتقاد: 35.

الملاحظ أن هذا المثال الذي قدمه الغزالي هو المقصود بقول الجويني السابق:"فأما التقسيم الذي بين النفي والإثبات فقد ينتهض ركنا في النظر الصحيح"، وهو نفسه المثال الذي قدم للحصر العقلي[1].

إذًا لا فرق بين السبر والتقسيم وبين الحصر بنوعيه[2]، وهناك من فرَّق بينهما، ففي السبر والتقسيم يرمي السابر إلى إبطال جميع الأوصاف غير واحد، بينما في الحصر يرمي الحاصر إلى إبطال كل الأوصاف، ولهذا يسمى عند البعض بالحصر والإبطال[3].

يبدو أن التفرقة بينهما جاءت من خلال إبطال كل الوجوه في عملية الحصر، وهذا الإبطال وجه من الوجوه وليس هو الحصر، أي إن الحصر أعم من ذلك، فقد يكون الإبطال لواحدٍ فقط وذلك بإثبات الآخر، وذلك مثل الحصر الدائر بين النفي والإثبات، فليس فيه إبطال لكل الوجوه بل لوجه واحد، وقد يكون لإثبات الجميع أو لإبطال الجميع، وقد وضح ذلك المعتزلة، يقول القاضي عبد الجبار(ت:415):«واعلم أن التقسيم قد يُورَد ويكون الغرض به إبطال البعض وتصحيح البعض...وقد يورد والغرض به إبطال الكل، وذلك مثل ما نقوله في الدلالة على أن الله تعالى لا يجوز أن يكون عالما بعلم، وقد يورد والغرض به تصحيح الكل، وذلك مثل ما نقوله في الموانع...عن

---

(1) الجرجاني، التعريفات: 118.

(2) السبر والتقسيم يُسمى عند المناطقة بالقياس الشرطي المنفصل، يقول الغزالي عن القياس الشرطي المنفصل: «وهو الذي تسميه الفقهاء والمتكلمون بالسبر والتقسيم، ومثاله قولنا: العِلم إما قديم وإما محدث، لكنه محدث، فهو إذا ليس بقديم»: الغزالي، معيار العلم: 130، ومن الملاحظ أن هذا المثال هو للحصر العقلي، وانظر أيضا: حبنكة ‹عبد الرحمن حسن›، ضوابط المعرفة: 96- 97.

وسمي بالشرطي تجاوزا لأنه بمعنى الشرط باعتبار وجود الرابط بين الجزأين (القدم والحدوث)، أي إن كلا منهما لا ينفك عن الآخر كما لا ينفك الشرط عن المشروط، وسمي بالمنفصل لوجود الأداة "إما". انظر: الأخضري، شرح إيضاح المبهم من معاني السلم، حاشية رقم: 32.

(3) عطا الله ‹مختار محمود أحمد›، مناهج الاستدلال لدى المتكلمين والفلاسفة المسلمين: 254، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، مصر.

الرؤية، وأنها ستة» [1].

ولكن من خلال استخدام الأصوليين لمنهج السبر والتقسيم، يمكن القول:إن الحصر أعم من السبر والتقسيم، فكل سبر وتقسيم هو حصر وليس كل حصر سبرا وتقسيما، باعتبار أن السبر والتقسيم أستُخدِم في أغلبه عند الأصوليين في إبطال جميع الوجوه إلا وجها واحدا[2]، وهذا النوع فرد من أفراد الحصر.

2. شروط الحصر:

حظي الحصر باهتمام واسع في الفكر الاعتزالي حيث كان رافدا من روافد عقولهم[3]، وذلك واضح من خلال كثرة استعمالهم له في مدوناتهم.

ووضع المعتزلة للحصر شرطين:

الأول:أن تكون القسمة مترددة بين النفي والإثبات، كقولك:هذا الشيء إما أن يكون متحركا أو ساكنا[4]، أي أنْ تكون القسمة محصورة حصرا عقليا لا استقرائيا، وهذا الشرط مأخوذ من قول القاضي عن القسمة:إذا كانت «غير مترددة بين النفي والإثبات لا يصح الاحتجاج بها»[5]، أما إذا كانت مترددة فيحتج بها، وعدم الاحتجاج بغير

(1) شرح الأصول الخمسة: 99.

(2) انظر على سبيل المثال: ابن بدران، المدخل: 330، أبو المظفر السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول: 159/2.

(3) ليس الأمرمقصورا على العقل الاعتزالي، فقد كان هذا المنهج من مكونات العقل السني، انظر: الأشعري، رسالة أهل الثغر: 41- 42، ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل: 16/1، 24، 93/2، الباقلاني، تمهيد الأوائل: 189، الجويني، لمع الأدلة: 91، 98، الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد: 45، 63، 111- 113، الشهرستاني، الملل والنحل: 184/2، 222، الإيجي، المواقف: 276/2، 388/3.

(4) النفي في الأصل أن تقول: غير متحرك، لكن قولك: "ساكن" يتنزّل منزلةَ النفي؛ لأنه لا واسطة بين الحركة والسكون، فعندما تثبت أحدهما فأنت تنفي الآخر، والعكس صحيح، كما لا يخلو الواقع من أحدهما، ومن هنا سمي هذا النوع من الحصر عند المناطقة - ويطلقون عليه القضية الشرطية المنفصلة - بالمانع للجمع والخلو، أي إنه يمتنع أن تجتمع الحركة والسكون والوجود والعدم، كما يمتنع خلو الواقع من أحدهما، انظر: حبنكة ‹عبد الرحمن حسن›، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة: 96، الدمنهوري، إيضاح المبهم من معاني السُّلم: 33.

(5) شرح الأصول الخمسة: 622.

المترددة راجع إلى أنها «محتملة للزيادة»[1].

ويقول القاضي(ت:415):«القسمة إذا لم تتردد بين النفي والإثبات احتملت الزيادة وكان للخصم أن يشغب بها»[2].

الثاني: أن يكون المحصور قابلا للقسمة، وعلى هذا الأساس اعترض القاضي عبد الجبار على من يقول: بأن الله قابل للولادة بحجة أنَّ الحيَّ على ضربين: ضرب يمكنه الولادة وآخر لا يمكنه، والذي لا يمكنه ناقص، فوجب أن يكون الله قابلا للولادة لإثبات كماله.

يرد القاضي على ذلك بقوله:« إن الذي ذكرتموه من الاعتبار، إنما كان يجب لو لم يصح إثبات معلوم سوى الجوهر والعرض، فأما وقد بينا أن القديم ليس بجوهر ولا عَرَض فقد بطل أصل ما بنيتم عليه»[3]، أي إنَّ الذي يقبل الولادة هو الخاصُّ بالجواهر والأعراض، والله تعالى ليس منهما.

الناظر في المدونات الاعتزالية يجد بدون عناء العشرات من الأمثلة على الحصر، وقد استخدمت المعتزلة الوجوه الثلاثة في عملية الحصر أي: حصر وإبطال الجميع، وحصر وإبطال الجميع سوى واحد، وحصر وإثبات الجميع.

---

(1) م.س.ن.م.

(2) شرح الأصول الخمسة: 98.

(3) المغني في أبواب التوحيد والعدل: 99/5.

3. أنواع الحصر:

1.الحصر و إبطال الجميع:

من ذلك ردُّ القاضي عبد الجبار على ما تدعيه النصارى من أبوة الله للمسيح على معنى التبنّي والكرامة وليس على معنى الولادة، يرد القاضي هذه الدعوى استنادا إلى أن « معنى التبني لا يصح إلا فيما يصح أن يكون له في الحقيقة ولد أو فيما يصح أن يولد مثله فيما كان من جنسه من الحيوان، ولذلك لا يصح من الميت أن يتبنى الحي لما لا يصح أن يكون له وهو ميت ابن في الحقيقية، ولا يصح أن يتبنى الشاب شيخا ولا أن يتبنى عجلا وفصيلا»[1].

ومن هذا القبيل أن الله عالم لذاته عند المعتزلة، وذلك خلافا لأهل السُّنَّة القائلين:بأنه تعالى عالم بعلم قديم، وقد اعترض القاضي عليهم قائلا:«لو كان(الله) عالما بعلم لكان لا يخلو إما أن يكون معلوما أو لا يكون معلوما، فإن لم يكن معلومًا لمْ يجز إثباته؛ لأن إثبات ما لا يعلم يفتح باب الجهالات، وإن كان معلوما فلا يخلو إما أن يكون موجودا أو معدوما، لا يجوز أن يكون معدوما، وإن كان موجودا فلا يخلو إما أن يكون قديما أو محدثا، والأقسام كلها باطلة، فلم يبق إلا أن يكون عالما لذاته على ما نقوله»[2].

أبطل القاضي في تصوره كل الوجوه، ولم يسلم من هذه الوجوه إلا وجه واحد، وهو أن يكون عالما لذاته[3]، وهذا الوجه الأخير لم يضعه في القسمة.

---

(1) المغني: 105/5.

(2) شرح الأصول الخمسة: 183.

(3) وإبطاله للوجهين الأخيرين - أي أن يكون عالما بعلم قديم أو محدث - مذكور في مواطن أخرى، انظر: م.س.184، 195، ولا بد أن نلاحظ أنَّ كونه تعالى عالما - وهذا ما أراد الوصول إليه - لم يدخله في القسمة، وإلا لكان هذا المثال داخلا في القسمة التي يقصد منها إبطال الجميع إلا واحدا، والمحصور في القسمة هو ادعاء أن الله عالم بعلم.

2.الحصر و إبطال الجميع إلا واحدًا:

من ذلك رد الجاحظ (ت:255) على ما تدعيه النصارى من طبيعة المسيح المتمثلة بالناسوت واللاهوت، حيث يقول ناقضا قولهم: «هل يخلو المسيح أن يكون إنسانا بلا إله أو إلها بلا إنسان أو يكون إلها وإنسانا؟ فإن زعموا أنه كان إلها بلا إنسان قلنا لهم: فهو الذي كان يأكل ويشرب وينجو ويبول...وولدته مريم! وإن زعموا أنه لم ينقلب عن الإنسانية ولم يتحول عن جوهر البشرية، ولكن لما كان اللاهوت فيه صار خالقا وسمي إلها، قلنا لهم: خبرونا عن اللاهوت أكان فيه وفي غيره؟ أم كان فيه دون غيره؟ فإن زعموا أنه كان فيه وفي غيره، فليس هو أولى بأن يكون خالقا من غيره، وإن كان فيه دون غيره فقد صار اللاهوت جسما»[1].

نقلنا هذا النص بطوله لأنه يكشف عن موطنين:

الأول: في علاقة المسيح بالإله، وكان الغرض من ذلك إبطال جميع الوجوه إلا وجها واحدا وهو أن المسيح إنسان.

الثاني: عن علاقة اللاهوت به، وأراد من خلال ذلك إبطال الوجهين معا، أي ليس اللاهوت خاصا فيه وحده ولا فيه وفي غيره.

نخلص من ذلك إلى القول إن هذا المنهج ساهم في تشكيل العقل الاعتزالي الكسبي بشكل جلي[2].

بعد تبيان الحصر في تكوين العقل الاعتزالي نتساءل هل لهذا المنهج أثر على السنة؟

---

(1) الجاحظ، رسالة الرد على النصارى: 283- 284، ضمن كتاب رسائل الجاحظ "الرسائل الكلامية" لعلي أبي ملحم.

(2) لمزيد من الاطلاع على الأمثلة، انظرعلى سبيل المثال: القاضي عبد الجبار، المغني: 23/4- 25، 44، 95، 115- 116، 119، 63/5، 94، 137/6، 149، 93/7، 16/16- 17، 411/16- 412، المجموع في المحيط بالتكليف: 117- 118، 124، 209، متشابه القرآن: 104- 105، شرح الأصول الخمسة: 73- 74، 89، 93، 98، 102، 107، 112- 113، 117، 119، 130- 131، 139، 144، 156، 181، 183، 187- 188، 190، 195- 196، 201- 202، الحاكم الجشمي، تحكيم العقول في تصحيح الأصول: 94- 95، 98، 103، 112، 120.

الجواب نعم وتفصيله في الفقرة الموالية.

4. أثر الحصر على السنة النبوية:

أثّر الحصر باعتباره منهجا عقليا على السنة بشكل واضح، وهذا التأثير واضح من الناحية التأسيسية، باعتبار أن هذا المنهج كما لاحظنا ساهم في تكوين العقل الاعتزالي، والعقل كان مؤثرا على السنة.

أما من الناحية التطبيقية فقد بدا التأثير واضحا، ولن نقف هنا عند كل حديث وتأثُّره بهذا المنهج، بل سنقتصر ذلك على مسألتين:رؤية الله يوم القيامة، وإخراج أهل الكبائر من النار، سواء أكان بشفاعة النبي ﷺ أم بالعفو عنهم من قبل الله تعالى، وأَثَرُ هذا المنهج عليهما هو منع الرؤية، وعدم تجويز إخراج العصاة من النار.

لكن لا بد من التأكيد على أن هذا المنهج لم يكن الوحيد في رد الرؤية أو الاعتراض على إخراج العصاة من النار، وهذا أمر جلي؛ باعتبار أن العقل الاعتزالي الكسبي مكون من عدة مناهج، وكان لهذا المنهج نصيب في تكوين العقل الكسبي الاعتزالي.

أ. الحصر و أثره على رؤية الله تعالى:

استخدم المعتزلة هذا المنهج بأشكال عدة قصد الاعتراض على الرؤية، وخشية الإطالة نأخذ منها شكلا واحدا[1]، يقوم هذا الشكل على مساواة الله بالمرئيات، فلو كان الله يُرى لكنا قد رأيناه كما ترى المرئيات، ولا مانع يمنع من ذلك، فعدم رؤيتنا له دليل على أنه لا يرى في نفسه، وذلك إذا انتفت الموانع وكانت حاسة البصر صحيحة، «والموانع المعقولة عن رؤية المرئيات هي:القرب المفرط والبعد المفرط والحجاب واللطافة والرقة، وأن يكون المرئي في غير جهة محاذاة الرائي، أو يكون حالًّا فيما هذا

---

(1) انظر في الأشكال الأخرى: القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف: 208- 209، شرح الأصول الخمسة: 237، 248- 250، المغني في أبواب التوحيد والعدل: 109/4، 116.

سبيله، فمن كان صفته ما ذكرناه امتنع رؤيته»[1].

يُلاحظ في هذا النص أن القاضي قام بعملية حصر للموانع المانعة من الرؤية، فإذا انتفت هذه الموانع فلا بد أن يُرى المرئي إذا كان يُرى في نفسه، فإذا لم نره مع زوال الموانع ومع كونه مرئيا في نفسه، فهذا يعني عدم صحة رؤيتنا له في كل الأحوال، إذ لا فرق بين الدنيا والآخرة، وفي هذا يقول القاضي:« لو جاز أن يُرَى (الله) في حال من الأحوال لوجب أن نراه الآن، ومعلوم أنَّا لا نراه الآن، وتحرير هذه الدلالة هو أن الواحد منا حاصل على الصفة التي لو رأى المرئيَّ لما رأى إلا لكونه عليها، والقديم سبحانه وتعالى حاصل على الصفة التي لو رُئي لَمَا رُئي إلا لكونه عليها، والموانع المعقولة مرتفعة، فيجب أنْ نراه الآن، فمتى لم نره دل على استحالة كونه مرئيا»[2]

وللإشارة فإن القاضي لم يُرِد من حَصْرِ هذه الموانع إبطالَها، بل أراد إثباتها لبيان أن هذه هي الموانع المانعة من الرؤية دون سواها، فإذا كانت حاسة البصر لدينا صحيحة وكانت الموانع مرتفعة دل ذلك على أن الله « تعالى لا يصح أن يُرى...لأنه في ذاته لا يُرى، لا لأمر يرجع إلينا أو إلى الموانع»[3].

الدليل على أن القاضي أراد حصْرَ هذه الموانعِ وإثباتِها أنه صرح بذلك عند حديثه عن أغراض الحصر، ومما قاله:«وقد يورد (الحصر) والغرض به تصحيح الكل، ذلك مثل ما نقوله في الموانع...عن الرؤية وأنها ستة»[4].

لكن ما يلفت الانتباه أن الحصر هنا ليس حصرا عقليا، وإنما هو حصر

---

(1) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل: 116/4، وانظر له المجموع في المحيط بالتكليف: 208- 209، شرح الأصول الخمسة: 248- 251، وقد صرح القاضي في الكتابين الأخيرين أن هذا الدليل من الأدلة العقلية في الاعتراض على الرؤية.

(2) شرح الأصول الخمسة: 253.

(3) القاضي عبد الجبار، المغني: 95/4.

(4) شرح الأصول الخمسة: 99.

استقرائي، وبالتالي ما هو الدليل القاطع على أن الموانع محصورة بما ذكره المعتزلة؟ ثم ما هو الدليل على أن عدم رؤيتنا لله راجع إلى أن الله لا يُرى في حد ذاته مع انتفاء الموانع؟ أي ألا يمكن أن تكون هناك موانع في الدنيا وتزاح يوم القيامة[1]؟.

ب. الحصر و أثره في الشفاعة وفي الخروج من النار:

ساهم الحصر في منع مرتكبي الكبائرمن الخروج من النار، ومن الحصول على الشفاعة، ويتجلى هذا التأثير من خلال الحصر الذي قام به القاضي، فالعاصي عنده « لا يخلو حاله من أحد أمرين :إما أن يعفى عنه، أو لا يعفى عنه، فإن لم يعف عنه فقد بقي في النار خالدا، وهو الذي نقوله، وإن عفي عنه فلا يخلو إما أن يدخل الجنة، أو لا، فإن لم يدخل الجنة لم يصح؛ لأنه لا دار بين الجنة والنار، فإذا لم يكن في النار وجب أن يكون في الجنة لا محالة، وإذا دخل الجنة فلا يخلو إما أن يدخلها مثابا أو متفضلا عليه، لا يجوز أن يدخل الجنة متفضلا عليه؛ لأن الأمة اتفقت على أن المكلف إذا دخل الجنة فلا بد أن يكون حاله متميزا عن حال الوِلْدانِ المخلدين وعن حال الأطفال والمجانين، ولا يجوز أن يدخل الجنة مثابا؛ لأنه غير مستحق، وإثابة من لا يستحق قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح»[2].

يكشف هذا النص اعتمادَ المعتزلة على الحصر في الاعتراض على خروج العصاة من النار، كما يكشف لنا أن هذا الحصر مكون من الحصر العقلي في أوله ومن الحصر الاستقرائي في آخره.

مما يُلاحظ على النص الذي ساقه القاضي أن الحصر فيه لم يستوف جميع الوجوه، فهو غير حاصر وبيان ذلك أنه حصر دخول الجنة للعاصي بأمرين:"إما أن يدخلها مثابا، أو متفضلا عليه"، فلماذا حصر ذلك بذلك؟! فقد يدخلها مثلا معفوا

(1) من الواضح أن النقد هنا يتجه إلى هذا المنهج، دون تجويز الرؤية أو عدم تجويزها، فهي مسألة أخرى.

(2) شرح الأصول الخمسة: 666- 667.

عنه، وهذا نوع من التفضل.

كما أن العاصي قد يدخلها مثابا، ولكن ليست الإثابة على المعصية وإنما على الطاعات التي فعلها العاصي، والمعتزلة ترفض أن تكون الإثابة على الطاعات التي فعلها العاصي؛ لأن ثواب هذه الطاعات مُحبَط بارتكاب الكبيرة، وهذا لا يقول به غيرهم، ولذا لا يلزم غيرهم.

ويظهر عدم الحصر في قول القاضي عن المكلف:« إما أنه يستحق الثواب فيثاب، أو يستحق العقاب فيعاقب، أو لا يستحق الثواب ولا العقاب فلا يثاب ولا يعاقب، أو يستحق الثواب والعقاب فيثاب ويعاقب دفعة واحدة، أو يؤثر الأكثر على الأقل على ما نقوله، لا يجوز أن لا يستحق الثواب ولا العقاب...ولا يصح أيضا أن يستحق الثواب والعقاب معا فيكون مثابا معاقبا دفعة واحدة؛ لأن ذلك مستحيل...فلا يصح إلا ما ذكرناه من أن الأقل يسقط بالأكثر»[1].

ما قلناه في النص السابق يصدق على هذا النص، فقد جمع النص بين الحصر العقلي والحصر الاستقرائي، كما أن الحصر الاستقرائي لم يكن حاصرا، أي إنه متأثر بمذهبية القاضي، ويظهر ذلك في قوله:"أو يستحق الثواب والعقاب فيثاب ويعاقب دفعة واحدة، أو يؤثر الأكثر على الأقل على ما نقوله "، فالثواب والعقاب غير محصور في وجهة واحدة، فلماذا يجعل الثواب والعقاب حاصلا دفعة واحدة؟ ألا يمكن أن يقع الثواب والعقاب على التعاقب؟

يرفض القاضي أن يكون الثواب والعقاب على التعاقب لأسباب ثلاثة:

الأول: أن ذلك يؤسس للقول بخروج العصاة من النار، سواء أكان بواسطة الرسول أم من قبل الله مباشرة، وبيان هذا أن العاصي يعاقب أو لا على كبائره ثم بعد

---

(1) شرح الأصول الخمسة: 625.

ذلك ينال الشفاعة، ونيله للشفاعة نوع من الإثابة، وهذا التأسيس يرفضه القاضي.

الثاني:أن هذا يتعارض مع مسألة الإحباط والتكفير التي يقول بها المعتزلة، وهي تقوم على هذا المبدأ "الأقل يسقَط بالأكثر"، فإذا كانت حسناته أكثر من سيئاته، فتكفر عنه سيئاته، وإذا كانت سيئاته أكثر فتُحبط حسناته[1].

وعملية الإحباط والتكفير مرتبطة بفعل الكبيرة أو عدمها، جاء في شرح الأصول الخمسة :«إن ما يستحقه المرء على الكبيرة من العقاب يحبط ثواب طاعاته، وما يستحقه على الصغيرة مُكَفَّرٌ في جنب ما له من الثواب»[2].

الثالث:القول بالتعاقب يتعارض مع منهج المعتزلة القائل:إن «الثواب والعقاب يستحقان على طريق الدوام»[3]، والقول بإخراج العصاة من النار بالشفاعة أو بغيرها هو قول بالتعاقب وهو يتقاطع مع الديمومة.

إذًا يرفض القاضي التعاقب بين الثواب والعقاب لأنه يتعارض مع منهجه، وبذلك تكون القسمة غير حاصره، وبذلك أيضا يتضح أثر هذا المنهج - باعتباره مكونا من مكونات العقل الاعتزالي - على الأحاديث المجوِّزة للخروج من النار.

(1) شرح الأصول الخمسة: 624- 625.

(2) م.س.632.

(3) م.س.625.

الفصل الثالث: المنزع العقلي في تقسيم الخبر عند المعتزلة و أثره على السنة

المبحث الأول: الأخبار التي يعلم سامعها صدقها

المبحث الثاني: الأخبار التي يعلم سامعها كذبها

المبحث الثالث: الأخبار التي لا يعلم سامعها صدقها أو كذبها

المبحث الأول: الأخبار التي يعلم سامعها صدقها

تمهيد: اهتمام المتكلمين والأصوليين بالخبر

1.تعريف الخبر

يُعرِّف القاضي عبد الجبار المعتزلي(ت:415) الخبر بأنه « الكلام الذي يصح فيه الصدق والكذب»[(1)]، وقريب منه قول الباقلاني في سياق الإجابة عن سؤال يطرحه على نفسه «إن قال قائل ما معنى وصفكم للشيء بأنه خبر ؟قيل له معنى ذلك أنه ما يصح أن يدخله الصدق أو الكذب»[2]، وما سبق قريب مما قاله التفتازاني (ت:791) «الخبر الصادق أي المطابق للواقع...فالصدق والكذب على هذا من أوصاف الخبر»[(3)] ويستفاد من هذه التعاريف أمران:

الأول: المقصود بالخبر في التعريف السابق كل ما نقل إلينا، فلا فرق في ذلك بين أن يكون الخبر المنقول من الكتاب الكريم والسُّنة النبوية، أو خبرا عاديا كنقل موت

---

(1) المغني في أبواب التوحيد والعدل:319/15، ويرى الدكتور تمام حسان أن النحويين عرفوا الكلام/النطق بما يحتمل الصدق والكذب، ومفاد هذا أن هناك تقاربا بين تعريف الكلام كحدث يصدر من الشخص، وبين تعريف الخبر، غير أن الدكتور حسان يرى أن هذا التعريف نوع من تأثُّر اللغة بالمنطق الأرسطي؛ لأن «الصدق والكذب ليس من الدراسات اللغوية، وإنما هو من الدراسات المنطقية»، تمام حسان، مناهج البحث في اللغة:23.

وكلامه هذا إنْ صدق على تعريف الكلام باعتباره حدثا صادرا عن الإنسان، فلا يصدق-في نظري- على تعريف الخبر ؛ لأن المتكلمين عندما تناولوا قضية الخبر، تناولوه كمصدرٍ من مصادر المعرفة، والخبر لا يفيد المعرفة مالم يكن صدقا، والطرف المقابل للصدق هو الكذب، وبالتالي فالخبر لا يحتمل – بالنظر إلى مضمونه- غير الصدق أو الكذب.

(2) الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل:433.

(3) المغني في أبواب التوحيد والعدل:319/15، ويرى الدكتور تمام حسان أن النحويين عرفوا الكلام/النطق بما يحتمل الصدق والكذب، ومفاد هذا أن هناك تقاربا بين تعريف الكلام كحدث يصدر من الشخص، وبين تعريف الخبر، غير أن الدكتور حسان يرى أن هذا التعريف نوع من تأثُّر اللغة بالمنطق الأرسطي؛ لأن «الصدق والكذب ليس من الدراسات اللغوية، وإنما هو من الدراسات المنطقية»، تمام حسان، مناهج البحث في اللغة:23.

وكلامه هذا إنْ صدق على تعريف الكلام باعتباره حدثا صادرا عن الإنسان، فلا يصدق-في نظري- على تعريف الخبر ؛ لأن المتكلمين عندما تناولوا قضية الخبر، تناولوه كمصدرٍ من مصادر المعرفة، والخبر لا يفيد المعرفة مالم يكن صدقا، والطرف المقابل للصدق هو الكذب، وبالتالي فالخبر لا يحتمل – بالنظر إلى مضمونه- غير الصدق أو الكذب.

فلان، أو نقل حرب وقعت الآن أو منذ مئات السنين[1].

هذا هو المقصود بتعريف الخبر، وليس هناك فرقٌ بين تعريف المعتزلة له وبين غيرهم من أهل السُّنة.

ومن الملاحظ أنَّ التعريف السابق هو أعم من مصطلح الخبر المتداول بين المحدثين، فالخبر عندهم مقصور على أقوال النبي عليه الصلاة والسلام، وهو مرادف عندهم لمعنى الحديث[2]، فالتعريف السابق يشمل الأخبار العادية ويشمل أحاديث النبي عليه الصلاة والسلام وأحاديث الصحابة والتابعين مما يُسمى بالأثر بالإضافة إلى القرآن الكريم القرآن؛ ولهذا تحدَّث المعتزلة عن القرآن والسنة باعتبارهما مشمولَين تحت مُسمى الخبر.

الثاني: المعيار في صحة الخبر هو المطابقة للواقع، فإنْ كان الخبر مطابقا للواقع فهو صدق، وإلا كان كذبا، ولا يوجد وجه ثالث غيرهما.

لكن كيف ينطبق هذا التعريف، على الأخبار التي لا يصح فيها الكذب ألبتة، كالقرآن الكريم، وما ثبت عن النبي ﷺ ؟.

يُجيب القاضي عبد الجبار عن هذا السؤال، بأنّ التعريف لا يُقصد به أن يتعاقب كلٌّ من الصدق والكذب على ذات الخبر، وإنما يكفي أنْ يقبل الخبر أحد الاحتمالين[3]، وقد يُجاب عن هذا أيضا بأنَّ المقصود من قولهم عن الخبر« ما يصح فيه الصدق

---

(1) اصطلحنا على تسمية هذه الأخبار "أخبارا عادية" لأن العادة والعرف هي الدافع وراء نقلها، على خلاف نقل القرآن والسنة فالعامل وراء نقلهما ديني أكثر من غيره.

(2) لم أجد –فيما اطلعت عليه- تفريقا عند المحدثين، بين لفظ الحديث ولفظ الخبر، من حيث الاستعمال، فكل منهما يُستعمل بمعنى الآخر، انظر على سبيل المثال: الرامهرمزي، المحدث الفاصل:405، الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية: 9، 16، 20، ابن حجر العسقلاني، مقدمة فتح الباري: 257، 339، وهذا على خلاف ما يقوله ابن جماعة(ت:733): «وأئمة الحديث يطلقون الخبر على المتن»، المنهل الروي:31.

(3) المغني:320/15.

والكذب»، هو جنس الخبر لا كُلُّ خبرٍ بعينه[1] ، هذا من حيث التعريف.

أما من حيث الاهتمام بالخبر، فقد اهتم المتكلمون بالخبر اهتماما كبيرا ، ويتجلى ذلك عند المعتزلة بشكل خاص، حيث قاموا بصياغة نظرية كاملة متصلة بالخبر، ووضعوا له ضوابط تُعرف من خلالها قيمة الخبر، فالقاضي عبد الجبار(ت:415) يُخصِّص مساحات من كتبه للحديث عن الخبر [2].

يرجع هذا الاهتمام إلى منزلته، فهو « الدليل على تثبيت كون القرآن مُعجزا»[3]ومعرفة كون القرآن معجزا هو أمر « موقوف على أنَّ القوم لم يعارضوه، وعلى أنَّ تركهم المعارضة تجري مجرى التعذر»، والدليل على أنهم لم يعارضوه أنه « لو عارضوه لنُقل»[4]، لا سيما أنَّ الدواعي متوفرة عند أهل مكة على معارضته، ومع ذلك لم يعارضوه، وعدم نقل المعارضة مع توفر الدواعي للمعارضة يدل على انتفاء هذه المعارضة، ومن ثم إعجاز القرآن.

كما أنَّ الخبر يُنشَر بُغية الفائدة، كأن يُعلِم المخبرُ السامعَ أمرا يجهله، أو يُعلِمه أمرا ليُصحِّح به عقيدته، كالأخبار الواردة عن الله ورسوله...وهذه الفائدة لا تحصل في نظر القاضي عبد الجبار ما لم يستجمع الخبر والمخبر والمتلقي جُملة من الشروط[5].

---

(1) المغني في أبواب التوحيد والعدل:319/15، ويرى الدكتور تمام حسان أن النحويين عرفوا الكلام/النطق بما يحتمل الصدق والكذب، ومفاد هذا أن هناك تقاربا بين تعريف الكلام كحدث يصدر من الشخص، وبين تعريف الخبر، غير أن الدكتور حسان يرى أن هذا التعريف نوع من تأثُّر اللغة بالمنطق الأرسطي؛ لأن «الصدق والكذب ليس من الدراسات اللغوية، وإنما هو من الدراسات المنطقية»، تمام حسان، مناهج البحث في اللغة:23.

وكلامه هذا إنْ صدق على تعريف الكلام باعتباره حدثا صادرا عن الإنسان، فلا يصدق-في نظري- على تعريف الخبر؛ لأن المتكلمين عندما تناولوا قضية الخبر، تناولوه كمصدرٍ من مصادر المعرفة، والخبر لا يفيد المعرفة مالم يكن صدقا، والطرف المقابل للصدق هو الكذب، وبالتالي فالخبر لا يحتمل – بالنظر إلى مضمونه- غير الصدق أو الكذب.

(2) انظر: المغني:315/15- 410، 16/9-47.

(3) القاضي عبد الجبار، المغني، 317/15.

(4) انظر فيما نقلناه بين قوسين: المغني: م.س.ن.م.

(5) المغني:323/15-326.

2.شروط الخبر المفيد عند المعتزلة

وضع المعتزلة شروطا ليكون الخبر مُفيدا، وهذه الشروط هي:

1.الإرادة:

أن يكون المُخبر في إلقائه للخبر مُريدا له، وبذلك يخرج المُكرَه فلا يُسمى مُخبرا لانتفاء الاختيار، وبناءً على الإرادة في الأخبار، وقد ميَّز الأصوليون والفقهاء بين العموم والخصوص، فالصيغة قد تكون واحدة، ومع ذلك تكون مرةً عموما، ومرةً خصوصا، وذلك يرجع إلى إرادة المُخبر.

وهذه الإرادة هي التي تُحوِّل اللفظ الخاص إلى العام، فإذا لم يكن هناك قصد لإرادة العموم بقي اللفظ الخاص مقصورا على إرادة الخصوص؛ لأنه وُضِع في أصل اللغة ليدل على ذلك، وهذا التحويل نوع من التوسع في الدلالة.

كما أنَّ الإرادة هي التي تُحوِّل اللفظ العام إلى خاص، فيقال إن العام خاص، فإذا لم يكن هناك قصد لإرادة الخصوص، بقي اللفظ العام مقصورا على إرادة العموم؛ لأنه وضع في أصل اللغة ليدل على ذلك، وهذا التحويل نوع من التوسع في الدلالة[1].

ويذكر القاضي دلالة الأمر كمثالٍ على التوسع في الدلالة، فالأمر وضِع في أصل اللغة للدلالة على الطلب، وقد يُراد به النهي أو التهديد ...وإرادته لذلك نوع من التوسع؛ لأن الأمر لا يكون نهيا ولا النهي أمرا، وإنما المراد أن الأمر قد يُراد به ما يراد بالنهي فيفيد فائدته، وهذا نوع من التوسع.›[2].

2.المُواضعة:

يلزم أنْ يكون هناك تواضُعٌ بين المُخبر والمستمع حول الألفاظ التي يتم بها الإخبار

---

(1) انظر في إرادة العام بالخاص أو إرادة الخاص بالعام، المغني في أبواب التوحيد والعدل:17/13-34.

(2) انظر: المغني:17/25، ويمكن التمثيل للعام الذي يراد به الخصوص قوله تعالى:﴿ الَّذِينَ قَالَ لَهُمْ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ(173)﴾(آل عمران) فكلمة"الناس "الأولى مراد بها نعيم بن مسعود الأشجعي، انظر:السبكي، الإبهاج:2/125.

لتتم به الفائدة، وعليه لا تكون للخبر فائدةٍ مع اختلاف اللسان بين المخبر والسامع.

3. الظهور:

يُشترط أن يكون الخبر ظاهرا غير خفي؛ حتى تتم به الفائدة ويظهر به المقصود، والخبر الذي تتم به الفائدة عند القاضي عبد الجبار هو الخبر الذي يستجمع ثلاثة شروط:

- ❖ أن يكون الخبر صدقا.
- ❖ أن يكون فيه نفع أو دفع ضررٍ عاجلٍ أو آجل.
- ❖ أن لا تكون فيه مضرة عظيمة، أو يؤدي إلى مضرة عظيمة[1].

من الواضح أن هذه الشروط تتحدث عن مضمون الخبر، أي أن يكون مضمونه متفقا والشروط السابقة.

الذي ينظر إلى الأخبار في الشريعة الإسلامية، انطلاقا من مصدريها القرآن الكريم والسنة النبوية يجدها لا تخرج عن هذه الشروط، أي تتسم هذه الأخبار بالصدق، كما أنَّ فيها مصالح للعباد من جلب المنافع عاجلا أو آجلا، ودفع المضار.

3.تقسيم الخبر

قسَّم المعتزلة ومتكلمو أهل السُّنة والأصوليون والفقهاء ومن تأثَّر بهم من المحدثين الخبرَ بجميع أصنافه إلى ثلاثة أقسامٍ : أخبار يُعلم صدقها، وأخبار يُعلم كذبها وأخبار لايُعلم صدقها من كذبها[2]، وأقدم من نقل- فيما رأيتُ- تقسيم الخبر إلى ثلاثة أقسام هو أبو بكر الجصاص الحنفي(ت:370هـ) نقلا عن عيسى بن أبان الفقيه

(1) المغني:329/15.

(2) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة:768، الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل:434-437، أبو الحسين البصري، المعتمد:77/2، الغزالي، المستصفى:140/1، الآمدي، إحكام الأحكام:19/2، الرازي، المحصول:321/4، الشوكاني، إرشاد الفحول:89، الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية:17.

الحنفي(ت:210) قاضي البصرة تلميذ محمد بن الحسن الشيباني (ت:189هـ) ، وهذه الأقسام عنده هي:

1. قسمٌ يُحيط العلمُ بصحته وحقيقةِ مخبره.
2. قسم يُحيط العلم بكذب قائلهِ والمخبر به.
3. قسم يجوز فيه الصدق والكذب.

وسنقوم بتفصيل هذا الأنواع واحدا واحدا.

وقد قسَّم المعتزلة الخبر – كشأن غيرهم- بجميع أصنافه إلى ثلاثة أقسامٍ[1]:

1. أخبار يعلم سامعها صدقها.
2. أخبار يعلم سامعها كذبها.
3. أخبار لا يُعلم كلا الأمرين من حالها (أخبار الآحاد).

القسم الأول معلوم صدقه ضرورة أو استدلالا ولا يحتمل الكذب، وإلا لما تميّز عن الصنف الثاني، كما أن القسم الثاني معلوم كذبه ضرورة أو استدلالا ولا يحتمل الصدق، وإلا لما تميز عن الصنف الأول.

أما الصنف الثالث فهو دائر بين الصدق والكذب، وإظهار صدقه من كذبه أمر متوقف على البحث.

يمكن القول إن المعتزلة وجدت في هذا التقسيم مخرجا لكل ما لا يتفق مع ما رسموه من منهج فكري، فيكفي لعدم الأخذ بدلالة الحديث أنْ يقولوا إنه من الآحاد، والآحاد في نظرهم لا يفيد العلم في الأمور العقدية، وتأسيسا على ذلك تزاح دلالة الأحاديث المعارضة من أمامهم.

---

(1) أبو الحسين البصري، المعتمد: 77/2، وانظر شرح الأصول الخمسة: 768، وهو تقسيم – كما أشرنا في الأعلى- لم يقف عند المعتزلة، فقد أخذ به أهل السنة من متكلمين وأصوليين ومحدثين، انظر: الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل: 434- 437، الغزالي، المستصفى: 140/1، الآمدي، إحكام الأحكام: 19/2، الرازي، المحصول: 321/4، الشوكاني، إرشاد الفحول: 89، الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية: 17.

ويمكن القول أيضا إن هذا التفريق استُخدِم في كل المسائل الخلافية بين المعتزلة وأهل السُّنَّة، حتى ليُخيلُ للناظر في الفكر المعتزلي عدمُ وجود ما يسمى بالمتواتر من الناحية التطبيقية، ولكن هذا التفريق لم يأت من فراغ فله أسبابه التاريخية التي يمكن أن تعلل ظهوره، كما أن له جذوره النظرية المؤسِّسة وقواعده الضابطة، وهذا ما سنتعرف عليه عند الحديث عن المتواتر والآحاد.

والحديث عن هذه له أهمية؛ حيث يكشف لنا عن المنزع العقلي عند المعتزلة في تصحيح الأخبار، ليكون الخبر مصدرا من مصادر المعرفة، ولا يكون كذلك حتى يوثق به، وهذه هي الفائدة من الخبر.

كما أن هذا التقسيم يمدنا بزادٍ معرفي نكشف من خلاله خبر الآحاد والمتواتر، وما يدخل تحت ثنائية المتواتر والآحاد من أحاديث، ويعرفنا بمدى انسجام المعتزلة بين التأسيس النظري للتفرقة بين المتواتر والآحاد وبين التطبيق العملي الخاص بهم.

الأخبار المفيدة للعلم من حيث الجملة (الخبر المتو اتر)

من هذا النوع ما وقع العلم بمخبره لوروده من جهة التواتر، وامتناع جواز التواطؤ والاتفاق على مخبره، كعلمنا بأن في الدنيا مكة والمدينة وخراسان، وأن محمدا النبي - عليه السلام - دعا الناس إلى الله تعالى، وجاء بالقرآن، وأمره إيانا: بالصلاة، والزكاة، وصوم شهر رمضان، وحج البيت، ونحو ذلك، والعلم بهذه الأشياء علم اضطرار وإلزام كالعلم بالمحسوسات والمشاهدات، وكالعلم بأنه قد كان قبلنا في هذه الدنيا قوم، وأن الموجودين أولاد أولئك، وكالعلم بأن السماء كانت موجودة قبل ولادتنا، وما جرى مجرى ذلك[1].

---

(1) أبو الحسين البصري، المعتمد: 77/2، وانظر شرح الأصول الخمسة: 768، وهو تقسيم – كما أشرنا في الأعلى- لم يقف عند المعتزلة، فقد أخذ به أهل السنة من متكلمين وأصوليين ومحدثين، انظر: الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل: 434- 437، الغزالي، المستصفى: 140/1، الآمدي، إحكام الأحكام: 19/2، الرازي، المحصول: 321/4، الشوكاني، إرشاد الفحول: 89، الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية: 17.

وهذا النوع معلوم صدقه ضرورة أو استدلالا، ولا يحتمل الكذب وإلا لما تميّز عن الصنف الثاني، كما أن القسم الثاني معلوم كذبه ضرورة أو استدلالا، ولا يحتمل الصدق وإلا لما تميز عن الصنف الأول.

هذا النوع عند النوع عند أبي الحسين البصري المعتزلي (ت:436) مُقسّم إلى ضربين:

الضرب الأول: أخبار يُعلَم صدقُها بأمر منفصل عن الخبر، وهي قسمان:

الأول: أخبار يُعلَم صحتُها ضرورة: سواء أعُلم ذلك بالإدراك أم بغيره، كالإخبار بأن العشرة أكثر من الخمسة، وهذا النوع يعرف بديهة ولا يحتاج إلى نظرٍ واستدلال.

الثاني: أخبار يُعلَم صحتُها استدلالا: وهذا الاستدلال إما أنْ يكون بالعقل كمعرفة عدل الله تعالى وحكمته، وإما أنْ يكون بالسمع كأدلة وجوب الصلاة.

ومن الملاحظ أنّ أبا الحسين البصري ذكر أدلة وجوب الصلاة، ويقاس على ذلك كل ما هو معلوم من الدين بالضرورة، كوجوب الزكاة والصيام والحج وتحريم الزنا[1].

الضرب الثاني: أخبار يعلم صحتها بأمر متصل بالخبر: أي إن الخبر ذاته يبرهن على صحتها، وهذا الضرب قسمان:

الأول:أن يكون المخبر لا يجوز عليه الكذب أصلا، وهذا محصور في خبر الله تعالى وخبر رسوله ﷺ لأنه معصوم، ومن هذا القبيل أنْ يَرِدنا الخبر مقرونا بتصيدق الله له، وعلى هذا الأساس ذهب القاضي عبد الجبار إلى أن «أخبار الكتاب (القرآن) إذا كانت من إبليس أو غيره ممن يجوز الكذب عليه، إذا لم يقترن به من جهته تعالى التكذيب فهو صدق...وكذلك قالوا في الرسول ﷺ:أنه لو خبَّر بصدق بعض الناس في أخبارٍ مخصوصةٍ لوجب القطع على صحة خبره»[2].

---

(1) أبو الحسين البصري، المعتمد: 77/2

(2) المغني: 338/15.

الثاني: أن يكون المخبر لا يجوز أنْ يكون كاذبا في الخبر الذي وردنا، ويجوز أن يكون كاذبا في غيره، وهذا الخبر هو الخبر المتواتر، فلا يجوز أن يكون رواته كَذَبَة في الخبر ذاته، ويجوز أن يكونوا كاذبين في أخبارٍ أخرى، في حالة عدم استجماع الخبر المتواتر لشروطه، أو في حالة إخبارهم بشكل منفردٍ، وتجويزنا الكذب عليهم لا يعني صدروه منهم أو أنه سيصدر منهم لا محالة، وإنما نقصد إمكانية حصول الكذب منهم.

إذًا الخبر المتواتر يعلم صدقه بالرجوع إلى أحوال المخبرين، فما هو الخبر المتواتر؟ وكيف نشأ؟ وما الفرق بينه وبين غيره؟ وما هي شروطه؟ وهل يمكن - استنادا إلى هذه الشروط - أنْ نجد أحاديث تتصف بصفة المتواتر؟

أولًا: تعريف الخبر المتو اتر وشروطه

لم أجد-فيما اطلعت عليه-لدى المعتزلة تعريفا جامعا مانعا للمتواتر، يجمع شروطه ويحدد خصائصه وضوابطه، ويمكن أن نستخلص ذلك من بعض أقوال رجال المعتزلة، والتي لها صلة بقضية الخبر المتواتر.

يقول أبو علي الجبائي(ت:303) في سياق حديثه عن المخبِرين أنْ يكونوا مخبرين « عما لا لبس فيه، ولا شبهة من الضروريات والمشاهدات، وبلغوا كثرة لا يتفق الكذب منهم، فلا بد من وقوع العلم الضروري بخبرهم» [1].

وقريب من هذا قول القاضي عبد الجبار عن رواة الخبر المتواتر «أن تبلغ الجماعة في الكثرة مبلغا لا يتفق الكذب منها...وأن يُعلم أنه ليس هناك ما يجمعها على الكذب، من تواطؤٍ أو ما يقوم مقامه، وأن يكون ما خبَّرت عنه لا يلتبس ولا بشتبه...فعند ذلك يمكن أنْ يُستدل بخبرها، على صدقه وصحته» [2].

نجد عند المقارنة بين التعريفين، مدى تأثُّر القاضي بأبي علي الجُبَّائي، ونضيف إلى هذين القولين قول القاضي عن المتواتر أيضا « أنْ يتساوى حال الطرفين معا

(1) المغني:9/16.

(2) م.س.10/16.

والواسطة في الأخبار»[1].

وتعريفات أهل السُّنة لم تكن بعيدة عن هذا يقول الشيرازي(ت:476):"ولا يقع العلم الضروري بالتواتر إلا بثلاث شرائط:إحداها أن يكون المخبرون عددا لا يصح منهم التواطؤ على الكذب، وأنْ يستوي طرفاه ووسطه فيروي هذا العدد عن مثله إلى أن يتصل بالمخبر عنه، وأنْ يكون الخبر في الأصل عن مشاهدة أو سماع"[2]، وهذه شروط وليست تعريفا.

يعرِّفه إمام الحرمين الجويني(ت:478) بقوله « أنْ يروى جماعةٌ لا يقع التواطؤ على الكذب من مثلهم، إلى أن ينتهي إلى المخبر عنه، ويكون في الأصل عن مشاهدة أو سماع لا عن اجتهاد»[3].

استنادا إلى الأقوال السابقة، يمكن أنْ نُعرِّف الخبر المتواتر بقولنا"ما رواه جمع لا يقع الكذب منهم بتواطؤ مستويا في ذلك طرفاه ووسطه، وكان الإخبار مستندا إلى الحواس وألا يقع فيه التباس".

اعتمادا على النقول السابقة يمكن أن ندون الشروط الواجبَ توافرُها في المتواتر:

1) كثرة الرواة.
2) العلم بانتفاء كذب الرواة من تواطؤٍ أو ما يقوم مقامه.
3) أن يكون الإخبار مستندا إلى الحواس.
4) أن يكون الإخبار لا شبهة فيه ولا لبس.
5) أن يستوي طرفاه ووسطه.
6) أن يكون المخبرون عقلاء.

---

(1) م.س.19/16.

(2) الشيرازي، اللمع في أصول الفقه :72.

(3) الجويني، الورقات: 25.

ب. شرح الشروط:

الشرط الأول: كثرة الرواة

نجد تحديدا للقاضي عبد الجبار وهو أن يكون الرواة خمسة فأكثر، وفي هذا يقول:« أنْ يبلغ عددهم أكثر من أربعة»[1].

أي أنَّ الفيصل بين المتواتر والآحاد أن يبلغ عدد الرواة خمسة فأكثر، فإن كان الرواة أربعة لم يتحقق شرط من شروط المتواتر وهو العدد، والمسوغ لعدم الاكتفاء بأقل من خمسة هو العلم" لأن خبر الأربعة لو جاز أن يكون موجبًا للعلم لوجب أن يكون خبر كل أربعة كل موجبًا، ولو كان هكذا لوجب إذا شهد أربعة على رجل بالزنا، أن يعلم الحاكم صدقهم ضرورة "[2].

فالعلم يقع بخبر خمسة « ولا يقع عند خبر أربعة» [3] وإذا كان لا يقع عند أربعة، فمن الأولى أن« لا يقع بخبر الواحد والاثنين والثلاثة »[4] .

ولم أجد –فيما اطلعت عليه – من المعتزلة من قال بهذا العدد، أو حاول أن يحصر عدد الرواة غير القاضي عبد الجبار، وربما تأثَّر القاضي عبد الجبار بتحديد الباقلاني(ت:403) فيما نقله عنه الغزالي الذي رأى « أنّ الأربعة ليسوا عدد التواتر، وتردد في الخمسة؛ لأن الشرع رقّى الشهادة إلى الأربعة، ولم يُكلِّف إلا غلبة الظن» [5].

هناك تقارب في العدد، لكن الباقلاني–حسب النقل السابق- ساوره الشك هل يكفي أن يكون عدد الرواة خمسة، ليكون الخبر متواترا؟ وبهذا خالفه عبد الجبار بالاكتفاء بخمسة رواة فصاعدا.

---

(1) المغني: 333/15.

(2) القاضي أبو يعلى، العدة في أصول الفقه:856/3.

(3) المغني:361/15.

(4) م.س.ن.م.

(5) الغزالي، المنخول:244-241.

يبدو أن ما قاله الغزالي (ت:505)عن الباقلاني جاء فهما من قول الباقلاني نفسه« ومن صفاتهم أنْ يكونوا عددا يزيدون على الواحد والاثنين والثلاثة والأربعة»[1].

يفهم من القول الأخير للباقلاني، بأنه يرى ما دون الأربعة من المخبرين لا يدخل في عداد الخبر المتواتر، وما زاد عليه فهو من المتواتر، وهذا القول- في نظري- هو الأقرب للصواب مما نقله الغزالي عنه، ذلك لأنه لم يتردد في الخمسة، ولو كان مترددا لذكر ذلك، لا سيما هذا النقل الأخير موجود في كتابه، ولعل الغزالي فهم ذلك من كتب أخرى للباقلاني.

ويعزز ما قلناه أن الشوكاني(ت:1250هـ) أسند للباقلاني القول بأن المخبرين «يجب أن يكونوا أكثر من الأربعة »[2].

هذا الاتفاق بين القاضي عبد الجبار، والقاضي أبي بكر الباقلاني، ربما يومئ إلى تأثر القاضي عبد الجبار بالقاضي الباقلاني أو العكس، لا سيما إذا علمنا أنهما تعاصرا فالباقلاني توفي سنة (403) بينما توفي عبد الجبار سنة (415)، كما أننا نلمح هذا التأثر من خلال الاستدلال على العدد، فدليل الباقلاني كما لاحظنا هو الشهادة، وهو نفسه الدليل الذي استدل به القاضي عبد الجبار.

ووجه الاستدلال في الشهادة، أنّ الشارع اكتفى بأربعة شهود على الزنا، والاكتفاء بهذا العدد لإفادته غلبة الظن، لأن الشارع لم يكلف القاضي في الوصول إلى العلم اليقيني، وخبر المتواتر لا بد أنْ يفيد العلم القطعي لا الظن، ومن هنا لم تكن شهادة الأربعة موصلة إلى العلم، ولو كانت كذلك « لوجب في الحاكم ألا يكون متعبدا في شهود الزنا، إلا بأن يرجع إلى حال نفسه...وقد ثبت أن الحاكم متعبد، إذا لم يعلم صحة شهادتهم» [3].

(1) الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل:439.

(2) الشوكاني، إرشاد الفحول:91.

(3) القاضي عبد الجبار، المغني:362/15.

يريد أن يقول القاضي عبد الجبار أن عدد الأربعة لو كان مفيدا للعلم، لاكتفى القاضي بشهادتهم، ولَمَا سأل عن حالهم، فإذا كان القاضي لا يكتفي أحيانا بشهادة أربعة على الزنا، فهذا يدل على أن العلم، لا يحصل بالأربعة، وهذا الدليل هو نفسه دليل القاضي الباقلاني، مما يدل على تأثُّر القاضي عبد الجبار بالقاضي الباقلاني، أو على الأقل يدل ذلك على وجود توافق بينهما.

ومن الملاحظ أن القاضيين لم يكتفيا بالأربعة، لأن عدد الأربعة بنظرهما لا يوصل إلى العلم، والمقصد من التحديد بالعدد خمسة فأكثر، محاولة وضع ضوابط موضوعية لتحديد المتواتر، وبذلك يصبح المتواتر أقرب إلى الموضوعية وأبعد عن الذاتية.

لكن هل هناك من سبق القاضِيين بالقول بعدم الاكتفاء بالأربعة؟ ينقل أبو بكر الجصاص(ت:370هـ) أنَّ الذين" اعتبروا في شرط التواتر أكثر من أربعة" اختلفوا فيما بينهم في ضابط العدد"[1]، ولم يذكر لنا مَنْ هُم الذين قالوا بذلك، ومؤدى هذا أنَّ هناك من سبق القاضِيَن في عدم الاكتفاء بأربعة.

بعد أنْ عرفنا ما تقدم، هل الزيادة على الأربعة توصل المظنون إلى متيقن؟ وهو سؤال يَرِد على كل من اشترط عددا معينا للتواتر، فهل إضافة عدد آخر يقلب المسألة من مظنون إلى متيقن ومن آحادٍ إلى متواتر؟

كل من حاول أن يُحدد عددا معينا للمتواتر، لا بد أن يكون جوابه بنعم، وهو جواب لا يمكن الاطمئنان إليه، لا سيما إذا علمنا أن هناك أقوالا كثيرة في عدد المخبرين، فقد أوصلها الشوكاني(ت:1250هـ) إلى ثلاثة عشر قولا وهي: أن يكون الرواة : أكثر من أربعة، سبعة، عشرة، إثني عشر، عشرين، أربعين، سبعين، ثلاثمائة، أربع عشرة مائة، خمس عشرة مائة، سبع عشرة مائة، بعدد الإجماع، أن يكون الرواة كثرة

(1) الجصاص، الفصول في الأصول:51/3.

بحيث لا يحويهم بلد، ولا يحصرهم عدد[1].

إذًا يصعب على المرء أن تصبح عنده قناعة، بأن النقصان عن العدد المطلوب بمخبر واحد ينقلب الخبر إلى آحادٍ من حيث السند، وإلى ظنٍّ من حيث درجة قوة الخبر، أي أن الخبر إذا رواه عشرة كان متواترا، وكان مفيدا للعلم -عند من يشترط في المتواتر عشرة مخبرين- فإذا نقص واحد انقلب إلى آحاد، وبالتالي إلى ظن، ومثل هذا بقية الأقوال بما فيها قول القاضيين.

ومن جهة أخرى يجد من ينظر في هذه الأعداد، والأدلة التي قامت عليها ضعفا شديدا بحيث يستعصي على الناظر أنْ يجد رابطا بين الدليل والعدد، فعلى سبيل المثال من اشترط أن يكون الرواة عشرين- وهو قول قد نسب إلى أبي الهذيل العلاف(ت:230 -235)-استدل على ذلك بقوله تعالى:« يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضْ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ...(65)﴾ (المائدة)، فلما كانت عندهم المقدرة على غلب المائتين، دل ذلك على أنهم إذا أخبروا حصل العلم بصدقهم[2].

من الواضح أنّ الاستدلال لا يخلو من تعسف، إذ لا رابط بين صبرهم على القتال، وبين إفادة خبرهم للعلم، والمفهوم من الآية أن الله سيثبت هذه الفئة القليلة الصابرة، حتى أن الواحد منهم يمكن أن يغلب عشرين بإذن الله، ولا صلة لهذا بخبرهم.

ومثل هذا التعسف، وقع فيه من اشترط أن يكون الرواة سبعين استدلالا بقوله تعالى:﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا (155)﴾(الأعراف)[3]؛إذ لا علة جامعة بين أن يقع اختيار موسى عليه السلام على سبعين رجلا، وبين اشتراط هذا العدد في الخبر المتواتر.

---

(1) الشوكاني، إرشاد الفحول:91-92، وانظر أيضا محمد بن عمر، التقرير والتحبير:2/310-311.

(2) الرازي، المحصول:4/378، وللإشارة فإن أبا الحسين البصري ذكر هذا القول، ولم ينسبه لأبي الهذيل: انظر: المعتمد:2/91.

(3) الشوكاني، إرشاد الفحول:91-92.

وعموما لا تخرج هذه الأقوال من إيغال في البعد، لا سيما في محاولة الربط بينها وبين الآيات التي سيقت لمقامات معينة وأغراض خاصة، والعدد فيها قد يكون واقعة حال لا اعتبار له، وقد ذكر الغزالي(ت:505) بعض هذه الأقوال ثم قال:« وهذه أعداد يضرب البعض منها البعض، ونقول العقل لم يهد إلى التقدير، وهذه الآيات لا تناسب الغرض» [1].

في هذا السياق يقول الشوكاني(ت:1250ه)-بعد أن ذكر كل الأقوال-« ويا لله العجب من جري أقلام أهل العلم، بمثل هذه الأقوال التي لا ترجع إلى عقل ولا نقل، ولا يوجد بينها وبين محل النزاع جامع، وإنما ذكرناها ليعتبر بها المعتبر، ويعلم أن القيل والقال، قد يكون من أهل العلم، في بعض الأحوال من جنس الهذيان »[2].

العيب في هذه الأقوال هو عدم وجود دليل مقنع تستند إليه، كما أنّ هذه الأعداد لا يمكن أن تكون سقفا للخبر المتواتر، واعتمادها يسوق إلى الفوضى والعبث؛ لأن كل صاحب مقالة يَعُدُّ قوله مفيدا للعلم، باعتباره خبرا متواترا، وخبر غيره مفيدا للظن إنْ كان العدد أقل.

ومن الملاحظ أنه كلما ارتفع الرقم المطلوب للوصول إلى المتواتر قل عدد المتواتر من الأخبار، والعكس صحيح، بحيث لو أخذنا أكبر رقم، وهو من يشترط في المخبرين أن لا يحويهم بلد، ولا يحصيهم عدد لأدى ذلك إلى التقليل في كل ما يمكن أن يسمى متواترا من الأخبار العادية المتعلقة بوجود المدن والممالك.

كما أن هذا القول غير متماسك في ذاته، فما هو البلد الذي يكون مقياسا؟ فهناك بلد يملؤه الآلاف، وهناك بلد يتسع للملايين!

ومؤدى ما تقدم أن تصحيح جميع هذه الاجتهادات، يؤدي إلى فوضى في تحديد الخبر المتواتر.

---

(1) المنخول:242.

(2) الشوكاني، إرشاد الفحول:92

كما أنَّ انتخاب واحدٍ من الأقوال السابقة، وطرح ما عداه من قبل الناظر فيها، عملية تقوم على سبر جميع الأقوال لانتخاب واحدٍ منها، والأساس الذي يستند إليه المنتخب هو " أنْ يكون العدد المنتخَب مفيدا للعلم" فما هو العدد الذي يفيد العلم؟ وهل هذا العدد الذي يفيد العلم، هو نفسه يفيد العلم في كل مرة بغض النظر عن المكان والزمان ونوعية الخبر ؟

هذه التساؤلات ليست خاصة بعدد دون عدد، وهي تساؤلات تطرح على العدد الذي اختاره القاضي عبد الجبار(ت:415) والقاضي أبو بكر الباقلاني(ت:403) فهل هذا العدد يُعمل به في جميع الأحوال؟

أي أن الخمسة لو نقلوا لنا حادثة معينة في زماننا فهل خبرهم يفيد العلم، كما لو أن هذه الحادثة حدثت في زمن القاضي عبد الجبار فنقلها له خمسة؟

يمكن أنْ نستشف من الذين اشترطوا عددا معينا، أنْ لا أثر للظروف والأزمان في العدد، أي أنَّ من اشترط أن يكون الرواة خمسة فأكثر، يجري هذا الاشتراط في كل خبر، كما أنَّ كل خمسة فأكثر نقلوا لنا حادثة –ضمن شروط معينة – أفاد خبرهم العلم، بغض النظر عن الزمان والعرف، والدليل على هذا أنه لو كان للزمن والعرف أثر على العدد، لم يبق للعدد المحدد أي قيمة، باعتبار خضوع هذا العدد المُحدَّد لمؤثرات الزمن والعرف.

وقد صرح القاضي عبد الجبار بأن« العادة في الخبر الذي يقع العلم عنده، يجب أنْ تتفق إذا اشترك المخبرون في القدر والصفة»[1]، والقدر عنده أنْ يكون الرواة خمسة فأكثر، والصفة هي الشروط التي ينبغي توافرها في الرواة كما سيأتي ذكر ذلك تفصيلا.

إذًا حصول العدد والصفة يلغي أي أثر للزمان والمكان والعرف في العدد، ويبقى العدد بمنأى عن ذلك، وفي هذا يقول القاضي عن الأخبار« لا يصح أنْ يفرَّق بينها، لأمر

(1) المغني:368/15.

يرجع إلى المكان والوقت» [1]، ومع انتفاء أثر الزمان والمكان في إفادة العلم «لا يصح لأحد العلم ببعض الأخبار، إلا ويقع لغيره من العقلاء العلمُ له» [2].

وهذا ما ذهب إليه أبو بكر الباقلاني(ت:403) حيث رأى أن:«كل ما يفيد العلم في واقعة، يفيد في كل واقعة، وإذا حصل العلم لشخص، فلا بد وأن يحصل لكل شخص يشاركه في السماع، ولا يتصور أن يختلف» [3].

وليس هذا خاصا بالقاضِيَين، فقد سبقهما أبو علي الجبائي(ت:303)، الذي رأى «أنه لا يجوز أنْ يقع العلم بخبر عدد دون عدد» [4].

دليل القاضي عبد الجبار، في عدم أثر المكان والزمان على العدد، هو وحدة الحال بين المخبرين، فكما نعلم أن الخبر إذا جاءنا عن طريق التواتر، أفادنا العلم إذا تحقق العدد والصفة في المخبرين، نعلم أيضا أن هذا الخبر إذا جاء لغيرنا على هذا الشكل، أفاد العلم عندهم؛لأن حالنا لا يختلف عن حالهم، وهذه المسائل يحكم بها الإنسان على غيره انطلاقا من نفسه، ولهذا نحكم على غيرنا بأنهم يعرفون الأمور البدهية، والمشاهدات الحسية، انطلاقا من معرفتنا لها، ونُكذِّبُ من ينكرها[5].

أظنُّ أنَّ هذا الدليل ليس مُقنعا، المشاهدات الحسية البدهية كبياض الثلج وبرودته ليست خاضعة للأخبار المتواترة؛ بل للمشاهدات الحسية المُتكرِّرة، وأما الأمور البدهية ككون الكل أكبر من الجزء فهذه من بدائه العقول التي تأتي الحواس لتدعيم ماهو موجود في العقل، وليس لإنشاء حُكم لها.

مسألة إفادة خبر الخمسة للعلم مختلفة تماما عن الاستدلال الذي ذكره القاضي، كما أن كثيرا من المعارف تخضع لأمورٍ ذاتية، ومن الخطأ أنْ نجعلها

---

(1) المغني:363/15.

(2) م.س.370/15.

(3) الغزالي، المستصفى:108.

(4) م.س.ن.م.

(5) الغزالي، المستصفى:369-370.

موضوعية، ومن هذا القبيل الخبر الذي يرويه لنا خمسة، فقد يفيد خبر الأربعة مثلا ما يفيده خبر الخمسة، وربما كان خبر الثلاثة أو الأربعة أكثر رجحانا في النفس، فلو جاءنا إنسان باكيا مذعورا محترق اليد، يشهد بأن النار التهمت بيته، وشهد اثنان معه على صدق ما قال، وأنهما خلصاه من ألسنة النار، وأن يده احترقت لكُنَّا موقنين بصدقه، أكثر من خبر خمسة لو أخبرونا عن هذه الواقعة.

ما أردت قوله هنا، ينبغي أنْ لا ننسى دور القرائن في هذه الأخبار، وإذا كان للقرائن دور فينبغي الاعتراف بعدم الجزم بأن خبر الأربعة موطن ظنٍ، بحيث إذا أضيف إليهم خامس قفز الخبر من مرتبة الظن إلى مرتبة العلم، أو أنّ خبر التسعة عشر لا يوصل إلى العلم، فإذا كمل النصاب بِمُخبرٍ إضافي انتقل إلى مرحلة العلم متجاوزا مرحلة الظن، وإذا كانت القرائن لها أثرها على الخبر-كما بدا من المثال السابق- كانت الأخبار بهذا الشكل أبعد عن المعيارية.

لكن هل يفهم من هذا أن الصواب أو الأقرب إلى الصواب ألا نفرض عددا معينا، للخبر المتواتر؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل عدم فرض عدد معين، يمكن أن يصبح معيارًا لمعرفة الخبر المتواتر من غيره؟

يمكن أن يكون عدم فرض رقم معين هو أقرب إلى الصواب، في تحديد الخبر المتواتر، لكن هذا لا يعني سلامة هذا المنهج؛ ذلك أن عدم التحديد يجعل الخبر المتواتر أقرب إلى الذاتي من المعياري من حيث إفادة العلم، ومن جهة أخرى عدم افتراض رقم معين يؤدي إلى عدم وجود حدود فاصلة بين المتواتر والآحاد، إلى حدٍ يمكن أنْ تتلاشى هذه الحدود.

قبل الخوض في ذلك، نشير إلى أن جمهور المتكلمين والأصوليين ذهبوا إلى عدم تحديد المتواتر بعدد معين[1]، والمعيار عندهم هو أن يفيد الخبرُ العلمَ، فإذا أفاده اعتبر

(1) نسب السُّبكي هذا القول للجمهور وأخذ به، انظر له:الإبهاج:290/2، وكذا نسبه الزركشي للجمهور، وأخذ به، الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه:96/6، ومثله ذلك علاء الدين البخاري في كتابه كشف الأسرار شرح أصول البزدوي: 2/ 361،و الشوكاني:إرشاد الفحول:91 – 92، وقول الجمهور هو اختيار الجويني، البرهان:375/1، والشيرازي،

الخبر متواترا مفيدا للعلم، وإلا فلا.

يقول الجويني(ت:478): «لا يتوقف حصول العلم بصدق المخبرين على حدٍّ محدودٍ وعدد معدود، ولكن إذا ثبتت قرائن الصدق ثبت العلم به»[1]، ويقول عضد الدين الإيجي(ت:756):« ومن اعتبر في التواترعددا معينا فقد أحال، فإن ذلك مما يختلف بحسب الوقائع، والضابط مبلغ ما يقع معه اليقين، إذا حصل اليقين فقد تم العدد»[2].

يُعبِّر قول الجويني والإيجي عن رأي الجمهور من حيث التركيز على إفادة العلم، وعدم التركيز على العدد، وعدم التركيز على العدد لا يعني هدْره، فهو معتبر عندهم وضروري ليكون الخبر متواترا، ولكنه ليس هو المعيار المحدد للمتواتر، وهذا التوجه في نظري لا يخلو من تأرجح وعدم انضباط، حيث لا تظهر قيمة المخبرين بشكل واضح، ولذا فهم يرون أن اليقين إذا حصل فقد حصل العدد، ويُمثِّل الآمدي(ت:631) بحصول الشبع والرِّي، فكما أن أحدنا لا يعرف مقدار الطعام الذي حصل به الشبع، ولا مقدار الماء الذي حصل به الري، فكذلك لا نعرف عدد المخبرين الذين حصل العلم بخبرهم[3].

الناظر في هذا التَّوجه الذي سلكه الجمهور، تواجهه عدة مشكلات يمكن طرحها من خلال التساؤلات التالية:

- ألا يصبح تحديد المتواتر على هذه الشاكلة أقرب إلى الذاتي منه إلى المعياري/الموضوعي؟

التبصرة في أصول الفقه:295، والغزالي، المنخول:242، والرازي:المحصول:377/4، والآمدي: إحكام الأحكام:39/2، والإيجي: المواقف:197/1-198، أبو المظفر السمعاني، قواطع الأدلة:325، محمد ابن عمر، التقرير والتحبير:310/2-311، واختاره صفي الدين الأرموي وقال إنه مذهب المحقِّقين، الأرموي، نهاية الوصول في دراية الأصول: 2491/6.

(1) الجويني، البرهان: 216/1.

(2) الإيجي، المواقف:197/1-198.

(3) الآمدي، إحكام الأحكام:38/2.

- ألا يؤدي عدم تحديد عددٍ معين للمخبرين إلى الخلط بين المتواتر والآحاد؟

- ما هي العلاقة بين إفادة العلم ووجود العدد؟

يشعر من اطلع على الأقوال التي حددت عددا معينا للمخبرين، أنها كانت تسعى إلى إيجاد ضوابط تُحدد الخبر المتواتر من غيره، وأكثر ما كانت تفتقر إليه تلك الأقوال عدم وجود الدليل المقنع من جهة، وأثر القرائن على الخبر من جهة أخرى، إذ قد تنسف هذه القرائن ضابط العدد.

الاعتماد عند الجمهور على إفادة العلم مرتبط بالعدد، وضابط العدد عندهم بتعبير الإيجي« مبلغ ما يقع معه اليقين فإذا حصل اليقين فقد تم العدد»، واليقين أمر داخلي لا يمكن فرضه من الخارج، وعلى هذا فقد يحصل اليقين لزيدٍ لورود خبرٍ ما، ولا يحصل هذا اليقين لخالدٍ، بل قد يجادل في ذلك خالد وينكره، مع أن الخبر واحدٌ، وليس لزيدٍ أن يحتج على خالدٍ بأن الخبر متواترٌ، لأن هذا الاحتجاج مبني على شعورٍ داخلي شعر به زيدٌ، وما نشعر به لا ينبغي أنْ نلزم به الآخرين، وهذا ما أشار إليه السبكي(ت:765هـ) بقوله« ضابط الخبر المتواتر إفادة العلم...وعند هذا يظهر أنه يتعذر الاستدلال بالتواتر، على من لم يعترف بحصول العلم له، ضرورة أنه لا مرجع في حصول شرائطه إلا حصول العلم به، فمن لم يحصل له العلم، لا يمكن الاستدلال به عليه، ومن قال لم يحصل لي العلم، لا يقال له بل حصل لك العلم» (1).

إذًا الخبر المتواتر بشكل عام هو ذاتي وليس موضوعيا، إذا جعلنا المقياس إفادة العلم لدى السامع، وهذا له نتائج على صعيد السنة النبوية، فقد تكثُر أو تقل الأخبار المتواترة، تَبَعًا لمدى حصول العلم لدى السامع، فقد يكون الحديث مرويا عن خمسة رواةٍ مثلا، ويكون بنظر زيدٍ متواترا باعتباره مفيدا للعلم، وبنظر خالدٍ يكون آحادًا باعتباره قاصرا عن إفادة العلم.

في هذا السياق يقول الآمدي(ت:631) « ضابط التواتر ما حصل العلم عنده من

---

(1) السبكي، الإبهاج: 288/2

أقوال المخبرين، لا أنّ العلم مضبوط بعدد مخصوص، وعلى هذا فما من عددٍ يُفرض كان أربعة أو ما زاد، إلا ويمكن أنْ يحصل به العلم، ويمكن أنْ لا يحصل، ويختلف ذلك باختلاف القرائن »(1).

الشرط الثاني: العلم بانتفاء كذب الرواة من تواطؤٍ أو ما يقوم مقامه

عندم نرجع إلى ماكتبه المعتزلة وغيرهم في هذا الموضوع نجد انقسامهم إلى قولين: قول يرى إمكانية التواطؤ وقول يرى عدم الإمكانية.

أ. إمكانية وقوع التواطؤ أو ما يقوم مقامه:

ذهب القاضي عبد الجبار إلى إمكانية حصول التواطؤ من قبل المخبرين، أو ما يقوم مقامه، ولهذا اشترط في خبر الجماعة المخبرة عدم وجود« ما يجمعها على الكذب من تواطؤ أو ما يقوم مقامه » [2]

والتواطؤ عبارة عن حالة اشتراك في الكذب تتم من قبل المخبرين، وعلى هذا الأساس يرى القاضي أنّ الجماعة يمكن أن تتواطأ على أمر مخصوص لتفعله، وهي تفعل ذلك لأمر يعود عليها بالنفع، أو يزيل عنها الضرر، كدفع جوع شديد أو خوفٍ من العدو.

وإذا كان التواطؤ ينم عن حالة من الاجتماع والاتفاق ويعبر عن حالة اختيار للكذب من قبل المخبرين، فليس الأمر مقصورا على ذلك، فمن ذلك الخوف من السلطان، فقد يكون داعيا إلى عدم الصدق، وهذا الخوف يقوم مقام التواطؤ، وكلاهما يمثلان أهم الدواعي إلى الكذب عند القاضي عبد الجبار[3].

وإذا كان القاضي يتصور التواطؤ أو ما يقوم مقامه من الجماعة الكثيرة، فإن حصول التواطؤ هو خلاف الأصل، ولهذا يرى أن الجماعة المخبرة لا يمكن تصور

---

(1) إحكام الأحكام:39/2.

(2) المغني: 10/16.

(3) انظر: في المواطأة، والخوف من السلطان، وبقية الدواعي الداعية إلى الكذب: م.س.16/16، 30-32.

الكذب منها، إذا انتفى التواطؤ أو ما يقوم مقامه، لأنه « لا وجه يجمعهم عليه(على الكذب)إذا لم يحصل هناك تواطؤ أو ما يقوم مقامه » [1].

استدل القاضي على عدم تصور الكذب من الجماعة المخبرة على العرف والعادة، فكما أن الجماعة لا تختار أكلا واحدا، أو تفعل فعلا واحدا من غير جامعٍ يجمعهم فكذلك لا تتفق على الكذب.

وإذا كان الكذب لا يتصور من الجماعة الكثيرة من غير جامع، فهو على خلاف الصدق، فلا يحتاج إلى جامع؛ لأن الصدق هو الأصل فهو بمثابة الجامع[2].

ولكن – على الرغم من أن التواطؤ أمر طارئ- كيف نعلم أن هذه الجماعة المخبرة لم تقع في تواطؤ أو ما يقوم مقامه، كالخوف من السلطان وغيره، حتى نستدل بخبرها ونعلم صدقها؟

يجيب القاضي عن ذلك بأن « التواطؤ له أمارات، لا بد أنْ تظهر للمخالط المختبر، فإذا لم تظهر تلك الأمارات، علم انتفاء التواطؤ؛ لأنه إنما يكون بمراسلة أو مكاتبة أو اجتماع أو مشافهة، وكل ذلك لا بد أنْ يظهر...فأما تخويف السلطان...فالحال فيه أظهر من أنْ يحتاج إلى دليل»[3].

مؤدى كلام القاضي أنّ الأصل في الجماعة المخبرة أنْ تكون صادقة، ويُقبَل خبرها على هذا الأساس، إلا إذا ظهر ما يدل على خلاف هذا من تواطؤٍ من المخبرين أو ما يقوم مقامه.

وكلامه هذا أقرب إلى الواقع، حيث يشهد الواقع بإمكان وقوع التواطؤ من قبل الجماعة أو ممارسة ضغط خارجي على المخبري

---

(1) م.س.11/16.

(2) م.س.12/16، 15.

(3) المغني:16/16-17.

ب. عدم تصور التواطؤ:

يرى أبو الحسين أن الجماعة الكثيرة لا يمكن أنْ تكذب، سواء كان هذا الكذب لمنفعة لهم، أو نتيجة تهديد؛ لأن النفوس في أصلها تستقبح الكذب وتنفر منه، فكيف يجتمع الجمع الكثير على هذا! [1]

وإذا كان الإغراء والخوف أكثر ما يتصور من السلطان، فإن أبا الحسين البصري يؤكد أنْ رغبة السلطان ورهبته، لا تجمع على الكذب، وفي هذا يقول« فأما رغبة السلطان ورهبته، فإنهما لاتجمعان الجمع العظيم على الإخبار بما يعلمونه باطلا، ألا ترى أن السلطان لا يمكنه ذلك في جميع أهل بغداد، لأنه لا يحيط بهم إحصاؤه حتى يصير كل واحد منهم مضطرا إلى الخبر» [2].

ولا أرى أنّ هذه الأدلة مقنعة، فالنفوس وإنْ كانت تستقبح الكذب، وتنفر منه، وهو ما يكون داعيا إلى الابتعاد عن الكذب، ولكن هذا يكون في حالة عدم وجود ما يدعو إلى الكذب، أو يشجع عليه، أما إذا كان هناك داعٍ إلى الكذب كالتهديد الشديد للمخبرين في حالة صدقهم، فقد يكذب المخبرون ليدفعوا عن أنفسهم التهديد، سواء كان التهديد من السلطان أو من غيره، وكذبهم لا يعني استحسانهم للكذب، وإنما دفعوا عن أنفسهم خطرا قد يكون أشد من الكذب.

أما استبعاد الرغبة والرهبة من السلطان، في حمل المُخبرين على الكذب استدلالا بعدم مقدرته بترغيب أو ترهيب أهل بغداد لكثرتهم، فهو لا يخلو من غرابة، إلا إذا كان أبو الحسين يتصور أن يكون عدد المخبرين في الخبر المتواتر يصل إلى حدٍ لا يحويهم بلد ولا يحصيهم عدد، وهو أحد الأقوال التي حاولت أنْ تحدد في المخبرين مقدارا معيينا، وعندها سيكون الخبر المتواتر نادرا إنْ لم يكن معدوما.

أما عن مذهب أهل السنة في هذه المسألة فالأقوال كثيرة، يقول الجويني(ت:478)

---

(1) م.س.87/2.

(2) م.س.87/2-88

عن العدد الذي ينبغي توفره في المخبرين« وبلغ المخبرون مبلغًا لا يقع في طرد العادة اتفاق تعمد الكذب فيهم»[1]، ويقول الغزالي(ت:505) عن عدد هؤلاء المخبرين:« إذا بلغوا مبلغًا في العدد، يبعُد فيهم في العرف التواطؤ على الكذب في مثل ما أخبروا عنه»[2]،ويقول الإسنوي(ت:772): «المتواتر وهو خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغا أحالت العادة تواطؤهم على الكذب»[3].

ويقول ابن بدران(ت:1343ه) عن العدد أيضا:« الحق إن المخبرين يلزم أن يكون عددهم بالغا مبلغا يمتنع في العادة تواطؤهم على الكذب، ولا يقيد ذلك بعدد معين، بل ضابطه حصول العلم الضروري به» [4].

هذه عينات من أقوال الجمهور، ومؤدى هذه الأقوال إنه لا بد من وجود عدد يمتنع في العادة تواطؤهم على الكذب، وهذا تأكيد على أهمية العدد، ولكن هذا العدد عند الجمهور غير محدد كما ذكرنا سابقا شريطة أنْ يزيد على أربعة، فالخمسة وما فوقها هي بداية العدد في المتواتر عند القاضِيَين.

إذًا لا بد أن يكون المخبرون كثرةً، بحيث لا يُتصور في العرف التواطؤ منهم على الكذب أو ما يقوم مقامه.

الامتناع عن الكذب من جهة العُرف وليس من جهة العقل، فدائرة العقل أوسع ولايُستَبعد عقلا أنْ تكذب الجماعة الكثيرة.

هذه الأقوال تطرح سؤالا على غاية من الأهمية، إذا نزلّنا الأقوال السابقة على نَقَلة السنة النبوية -وهو ما سوغ نقل هذه الأقوال - هل الامتناع عن الكذب راجع إلى كثرتهم؟ أم إلى القرائن المرتبطة بالخبر؟

---

(1) الجويني، البرهان:375/1.

(2) الغزالي، المنخول:242.

(3) الأسنوي، نهاية السول شرح منهاج الوصول:257.

(4) ابن بدران، المدخل: ص 203.

مع العلم أن الفارق بين السؤالين كبير، فإذا فُهمت هذه الأقوال على أنّ الامتناع عن الكذب راجع إلى الكثرة بغض النظر عن نوعية الخبر(السنة) والمخبر عنه(الرسول ﷺ)، كان مؤدى هذه الأقوال ندرة المتواترة في السنة، باعتبار أن الحديث الذي يرويه سبعة من الصحابة مثلا يمكن–عرفا- تصور التواطؤ على الكذب من هذا العدد باعتبار العدد، وليس باعتبارهم صحابة لرسول ﷺ أي لا يستبعد عرفا إمكانية وقوع هذا العدد في التواطؤ على الكذب إذا قمنا بتجريد هذا العدد من اعتبار الصحبة لرسول الله ﷺ، وكذا يمكن تصور وقوع دواعي الرهبة والرغبة كمؤثرات على هذا العدد.

وإذا كان امتناع التواطؤ على الكذب راجعًا إلى العرف - بالنظر إلى الخبر والمخبر عنه- فيمكن أنْ نجد أحاديث متواترة كثيرة في السنة النبوية، إذ من المستبعد أنْ يقع التواطؤ بين جمع من الصحابة على تحوير أو تغيير حديث، وكذلك النقلة من بعدهم، وهذا الاستبعاد راجع إلى العرف استنادا إلى حال المخبرين والمخبَر عنه، فإذا علمنا أنْ المخبر عنه هو الرسول ﷺ وعلمنا التحذير الشديد على من كذب عليه، وكذلك لو رجعنا إلى حال المخبرين ورأينا الحرص الشديد في متابعتهم للرسول ﷺ نستبعد في العرف أنْ يقع الكذب ممن هذا حاله.

فأيّ القولين يمكن أنْ يُفهم من النقول السابقة؟

الإجابة عن هذا السؤال السابق، تقتضي تحليل الألفاظ المركزية في هذا النقول حيث نلحظ التركيز في هذه النقول على "الكثرة" والتركيز على هذا اللفظ يومئ إلى أنّ العبرة هي العدد، وليس الكيف (نوعية المخبرين عدا السبكي) ككونهم مثلا من الصحابة أو غيرهم، ولا إلى نوعية المنقول، وهذه مؤشرات تدل على أنّ العبرة في امتناعهم عن الكذب هي الكثرة.

هذه الألفاظ المحورية تؤكد أنْ امتناع المخبرين عن الكذب راجع إلى كثرتهم، وليس إلى نوعية الخبر والمخبَر عنه، لأن الأمر لو كان عائدا إلى أثر الخبر على المخبر بحيث يدفعه إلى الصدق، أو إلى المخبر عنه لما وجدنا هذه الألفاظ "لا يصح، يمتنع "، ويؤكد هذا أيضا عدم اشتراط المتكلمين والأصوليين أن يتصف النقلة بالإسلام أو العدالة.

عند تنزيل ماذكرناه سابقا على السنة النبوية نجد الحديث المتواتر قليلا؛ لأن الحديث الذي يرويه سبعة مثلا، نستبعد من الصحابة الكذب فيه، وهو استبعاد يستند إلى شدة متابعتهم للنبي ﷺ، وحرصهم الشديد على التأسي به، وحبهم له بحيث يفدونه بأنفسهم وأهليهم، ولذا فمن المستبعد أنْ يخبروا عنه على خلاف الواقع، وهذا الاستبعاد مرهون باعتبار الصحبة لا باعتبار العدد، وكذا نستبعد حصول الكذب من التابعين ومن بعدهم، وهو استبعاد مرتبط بأحوالهم لا بكثرتهم، ولكن الأصولين يعتمدون على الكثرة لا على أحوال الراوي، ومن هذا المنطلق قلنا بقلة المتواتر .

وننوه هنا إلى ثلاثة مسائل:

الأولى:انتفاء التواطؤ على الكذب ليس من باب الحصر، فمثل ذلك الغلط والنسيان، ومؤدى هذا أننا كما لا نتصور الكذب من الجماعة المخبرة فينبغي أيضا أنْ لا نتصور من المخبرين وقوع الغلط أو النسيان[1].

الثانية: ما قلناه هنا لا يفهم منه تبنيا لهذه المقولة، وإنما جاء استنادا إلى مناهج المتكلمين والأصوليين.

ج. علاقة الخبر بالقر ائن:

سبق أنَّ ذكرنا قولين في ضابط المتواتر: قولا يعتمد على العدد، وقولا يعتمد على إفادة العلم من غير ضبطه بعدد.

لا نجد أثرا للقرائن فيما يتعلق بالذين حدَّدوا عددا معينا من الرواة ، فالعدد الذين يفيدُ علما يفيده في كُلِّ زمان ومكان ، يقول سيف الدين الآمدي:" ذهب القاضي أبو بكر وأبو الحسين البصري إلى أن كل عدد وقع العلم بخبره في واقعة لشخص، لا بدَّ وأن يكون مفيدا للعلم بغير تلك الواقعة لغير ذلك الشخص إذا سمعه" [2].

تجريد الخبر عن أثر القرائن بالصورة التي ذكرناها سابقا لايرتضيه الآمدي؛ ذلك

(1) الجويني، البرهان:375/1.

(2) الجويني، البرهان:375/1.

أنّ التفاوت في ناقلي الخبر وفي سامعيه من جهة الإدراك والفهم مؤثر " فلا يمتنع أن يحصل العلم بمثل ذلك العدد في بعض الوقائع للمستمع دون البعض، لما اختص به من القرائن التي لا وجود لها في غيره، وبتقدير اتحاد الواقعة وقرائنها لا يلزم من حصول العلم بذلك العدد لبعض الأشخاص حصوله لشخص آخر، لتفاوتهما في قوة الإدراك والفهم للقرائن، إذ التفاوت فيما بين الناس في ذلك ظاهر جدا، حتى إن منهم من له قوة فهم أدق المعاني وأغمضها في أدنى دقيقة من غير كد ولا تعب، ومنهم من انتهى في البلادة إلى حد لا قدرة له على فهم أظهر ما يكون من المعاني مع الجد والاجتهاد في ذلك، ومنهم من حاله متوسطة بين الدرجتين. وهذا أمر واضح لا مراء فيه. ومع التفاوت في هذه الأمور يظهر أن ما ذكره القاضي وأبو الحسين البصري مما لا سبيل إلى تصحيحه على إطلاقه"[1].

ولم يضبط الجمهور من المُتكلمين والأصوليين المتواتر بعدد مُحدَّد، والمعيار عندهم إفادة العلم، وهذه الإفادة متأثِّرة بالناقلين للخبر وبالسَّامعين له وما يتصل به من قرائن، فالمَلَكات العقلية التي يهبها الله للناس متفاوتة، مع الجزم أنَّ العدد القليل لايقع العلم بخبرهم، يقول أبو بكر الجصاص:" وقد علمنا يقينا: أنه لا يقع العلم بخبر الواحد والاثنين ونحوهما، إذا لم تقم الدلالة على صدقهم من غير جهة خبرهم، لأنا لما امتحنا أحوال الناس لم نر العدد القليل يوجب خبرهم العلم، والكثير يوجبه "[2].

والكثرة من الناقلين الذين يشكلون السَّقف الأعلى للمتواتر لا نعلم عددهم، وكذا لانعلم الحدّ الأدنى للناقلين، وهذا يتأثَّر بالناقلين وبالسّامعين بسب القرائن، وليس له عدد ، يقول أبو بكر الجصاص:" وليس لما يقع العلم به من الأخبار عدد معلوم من المخبرين عندنا، إلا أنا قد تيقنا: أن القليل لا يقع العلم بخبرهم، ويقع بخبر الكثير، إذا جاءوا متفرقين، لا يجوز عليهم التواطؤ في مجرى العادة، وليس يمتنع أن يقع العلم في بعض الأحوال بخبر جماعة، ولا يقع بخبر مثلهم في حال أخرى، حتى يكونوا أكثر، على

(1) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام: 26/2.

(2) الفصول في الأصول:53/3.

حسب ما يصادف خبرهم من الأحوال"[1]، والأحوال هي القرائن المتعلقة بالخبر، ويقول الجويني(ت:478):المحكم في ذلك العلم وحصوله فإذا حصل استبان للعاقل ترتبه على القرائن، فإن العلم في العادة لا يحصل هزلا وقد يختلف ذلك باختلاف الوقائع وعظم أخطارها وأحوال المخبرين، وهذا هو المنتهى الذي ليس بعده مطلب لمتشوف[2]، ويقول السبكي: « أن يبلغ عدد المخبرين، إلى مبلغ يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب، وذلك يختلف باختلاف الوقائع، والقرائن، والمخبرين ولا يتقيد ذلك بعدد معين» [3] .

وإذا كان المُعوَّل عليه هو القرائن، فإنَّ الأخبار المتواترة الماضية التي وصلتنا والتي انتفت فيها القرائن لانعلم الحدَّ الذي هو بداية للمتواتر، يقول الغزالي :" إذا قدرنا انتفاء القرائن فأقل عدد يحصل به العلم الضروري معلوم لله تعالى وليس معلوما لنا ولا سبيل لنا إلى معرفته فإنا لا ندري متى حصل علمنا بوجود مكة ووجود الشافعي ووجود الأنبياء عليهم السلام عند تواتر الخبر إلينا "[4].

لا يمكن التقليل من شأن القرائن ونوعية الخبر والمخبر عنه، في إفادة العلم، ولكن هذه النوعية(نوعية الخبر والقرائن والمخبرين) التي تحدث عنها المتكلمون والأصوليون قد لا تنطبق على الحديث النبوي للوهلة الأولى، يقول الجويني(ت:478) عن أهمية القرائن:« لا يتوقف حصول العلم بصدق المخبرين، على حد محدود وعدد معدود، ولكن إذا ثبتت قرائن الصدق ثبت العلم به، فإذا وجدنا رجلا مرموقا عظيم الشأن، معروفا بالمحافظة على رعاية المروءات، حاسرا رأسه، شاقا جيبه، حافيا، وهو يصيح بالثبور والويل، ويذكر أنه أصيب بوالده، أو ولده، وشهدت الجنازة، ورئي الغسال مشمرا، يدخل ويخرج، فهذه القرائن وأمثالها إذا اقترنت بإخباره تضمنت العلم

---

(1) الإبهاج:290/2.

(2) الإبهاج:290/2.

(3) الإبهاج:290/2.

(4) الشيرازي، اللمع في أصول الفقه:72.

بصدقه، مع القطع بأنه لم يطرأ عليه خبل وجِنة»[1].

د. تطبيق هذا الشرط على السنة النبوية:

الناظر في هذا المثال الذي ساقه الجويني يجد علاقة وثيقة بين الخبر وبين القرينة، فالخبر متعلق بالموت، والقرائن المؤكدة للموت هي: شهود الجنازة + رؤية الغسال + دلائل المصيبة والمتمثلة بشق الجيب، والصياح بالويل والثبور.

وزيادة على هذه العلاقة بين الخبر والقرائن تجد وصفا آخر لهذه القرائن، وهي كونها مادية، وليست معنوية وظاهرة، وليست باطنة.

هذه العلاقة بين الخبر والقرائن لا نجدها بهذا الشكل بين الحديث المروي وبين الراوي، فالخبر هو نقلٌ لحديث النبي ﷺ، والقرائن المُدعِّمة للخبر، ليست لها صلة بالخبر، وإنما صلتها بالمخبِر، وذلك كمتابعتهم الشديدة لرسول الله ﷺ...فهي قرائن ذاتية، كما أنها خفية .

لكن لا ننسى أن رواة الحديث النبوي يملكون قرائن كثيرة لا تتوفر في أيِّ خبر من هذه القرائن منها:

* الخوف من الكذب في حديث رسول الله ﷺ وما فيه من وعيد شديد.

* النظرُ إلى نقل الحديث النبوي على أنه متمم لهذه الشريعة، بل تتعذر عبادة الله تعالى بمعزل عن الحديث النبوي وذلك لشدة الارتباط بين القرآن والسنة النبوية، ففيها بيان لمجمله وتأكيد لمضمونه واستقلال في التشريع والمعرفة والأخلاق.

* الطمع بثواب الله تعالى على نقل الحديث النبوي.

ومن هنا في تصورنا من الجانب النظري أن القرائن المتوفرة في نقلة الحديث لا تقل أهمية عن غيرها من القرائن إنْ لم تتفوق عليها.

---

(1) الجويني، البرهان في أصول الفقه:375/1، وانظر الغزالي، المستصفى ص:109 فقد ذكر مثالا مقاربا لمثال شيخه الجويني.

بهذا نختم الحديث عن أصحاب القول الأول، وهم الذين لم يتصوروا وقوع التواطؤ أو ما يقوم مقامه، وننتقل إلى القول الثاني وهم الذين تصوروا إمكانية وقوع التواطؤ.

الشرط الثالث: أن يكون الإخبار مستندا إلى الحواس

هذا الشرط أخذناه من قول القاضي« أنْ تكون الجماعة مخبرة عن المشاهدة، أو ما يجري مجراها» [1]وهذا الشرط محل اتفاق بين المعتزلة وأهل السنة[2]، وهو يثير سؤالين :

أ. الأسئلة التي يثيرها هذا الشرط:

الأول: لماذا الإخبار عن المشاهدة أوالحس، وليس عن غيرها كالأمور الاستنباطية والاجتهادية؟

الجواب عن هذا أنَّ ما يخضع للاجتهاد، يكون قابلا للاختلاف بين المجتهدين، وهذا من شأنه أن لا يدخل في حيز المتواتر، وعلى هذا الأساس اشترط القاضي عبد الجبار في المخبرين «أنْ يكونوا مخبرين عما علموه باضطرار»[3].

أي أنْ تكون المعرفة حاصلة بالضرورة دون اجتهاد، وذلك كالملموسات والمحسوسات والمرئيات، ومثال ذلك أنْ ينقل لنا جمع كبير موت زيدٍ من الناس بحادث سيارة مثلا، فالنقل هنا يقع على الموت دون تحديد نوعية السبب، وكيفية حصول الحادث، لأن هذا الأخير قد يخضع للخلاف والاجتهاد بين المختصين، وفي هذا السياق يقول أبو بكر الباقلاني(ت:403) عن المخبرين« أنْ يكونوا عالمين بما ينقلونه علم ضرورة

---

(1) المغني:17/16.

(2) الباقلاني، تمهيد الأوائل:243، الآمدي، إحكام الأحكام:37/2، الشوكاني، إرشاد الفحول:90- 91، الغزالي المنخول: 243، أبو المظفر السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول:325.

(3) القاضي عبد الجبار، المغني:333/15

واقعا عن مشاهدة أو سماعٍ»[1].

ومؤدى هذا أنَّ ما كان معلوما عن اجتهاد- كمحاولة الكشف عن السبب الحقيقي لموت زيد، وكيفية حصول الحادث -لا يعتد بنقله.

ويعلل المعتزلة وجوب أن يكون النقلة مخبرين عن اضطرارٍ لا عن اكتساب واجتهاد « حتى لا يشتبه على المخبرين ما أخبروا عنه، فيظنوه حقا فيخبروا عنه...وهذا يقتضي أنْ لا يكونوا عالمين باستدلال، لأن ما يعلم باستدلال يجوز دخول الشبهة فيه على الخلق العظيم»[2].

ويستشهد أبو الحسين البصري على ذلك بأن « المسلمين على كثرتهم يخبرون اليهود بنبوة محمد ﷺ، ولا يعلم اليهود ذلك، ولو أخبرهم بعض المسلمين بما شاهدوه لعلم اليهود» [3] .

ومع أني أميل إلى أن الأمور الاجتهادية لا تصلح مستندا للخبر المتواتر، فإني لا أرى استشهاد أبي الحسين مقنعا، لأن إنكار اليهود لنبوة محمد ﷺ ليس دليلا متمحضا على عدم علمهم بنبوة محمد ﷺ، فقد يكون الأمر كذلك، ولكن الأغلب أنّ إنكارهم نوع من المكابرة ودفع الحق، لا سيما أنهم كانوا يستبشرون بقدومه ظنا منهم أنه سينزل فيهم، كما قال الله فيهم﴿ وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ(89)﴾(البقرة).

يضاف إلى هذا أن القرآن -كما نقلنا- يشهد بأنهم يعلمون نبوته ﷺ، والقرآن ثابت بالتواتر.

نخلص مما سبق إلى أنه لابد أن يكون مصدر النقل عند المخبرين المشاهدة لا

---

(1) الباقلاني، تمهيد الأوائل:439.

(2) أبو الحسين البصري، المعتمد:90/2.

(3) م.س.90-91.

الاستنباط؛ لأن هذا الأخير يحتاج إلى عملية تفكير، وهو ما يستدعي عدم الاتفاق على الشيء المخبر عنه.

الثاني: هل الأمر مقصور على المشاهدة؟ أم يتعدى إلى بقية الحواس؟

كل من ذكر المشاهدة أو الرؤية فإنه يقصد بذلك- حسب ما اطلعت عليه- أنْ يكون الخبر مستندا إلى الحس، كأن ينقل لنا المخبرون حدوث حريق أو زلزال... ولم أجد عند المعتزلة – فيما اطلعت عليه-تأكيدا بتوسيع مستند المخبرين، بحيث يشمل الحواس الخمس، والذي يبدو أنّ الأمر يتعدى عند المعتزلة إلى بقية الحواس وليس مقصوراعلى الرؤية، وعليه فالأمر سيان بين أن يكون مصدر النقل الرؤية، أو بقية الحواس من الذوق أو الشم أو اللمس أو السمع، ودليل هذا أن قول القاضي «أنْ تكون الجماعة مخبرة عن المشاهدة أو ما يجري مجراها»[1].

والذي يجري مجرى المشاهدة هو بقية الحواس الأخرى، كما أن أكثر المتكلمين والأصوليين من أهل السنة عندما تطرقوا إلى الحديث عن المتواتر، جعلوا مصدر المعرفة الحس[2]، ولا أرى فرقا بين الحس والحواس، بل صرح السبكي(ت:765) بوجوب أن تكون الحواس هي مصدر المعرفة للمخبرين في الخبر المتواتر، وذلك في قوله« أنْ يكون مستند المخبرين...الحواس الخمس، لأن ما لا يكون كذلك يجوز دخول الغلط والالتباس فيه»[3]

وتأسيسا على ما سبق لا فرق بين أن يكون مصدر المعرفة الرؤية أو إحدى الحواس الأخرى، وبهذا يكون من اقتصر على المشاهدة/الرؤية، أو جمع بين المشاهدة والسماع[4]

(1) المغني:17/16.

(2) يقول الآمدي عن المخبرين: «أنْ يكون علمهم مستندا إلى الحس لا إلى دليل العقل»، الآمدي، إحكام الأحكام:37/2، وانظر، الغزالي، المنخول:243، أبو المظفر السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول:325.

(3) السبكي، الإبهاج:288/2.

(4) كقول الباقلاني عن المخبرين «أن يكونوا عالمين بما ينقلونه علم ضرورة، واقعا عن مشاهدة، أو سماع»، تمهيد الأوائل:439.

لا يقصد الحصر، وإنما ذكر ذلك من باب المثال أو لكون الرؤية والسماع هما أكثر ما يقع النقل بهما.

ومما ينبغي ملاحظته هنا أنَّ إمام الحرمين الجويني(ت:478) اعترض على اشتراط أنْ تكون الحواس مصدرا للخبر المتواتر، ووجهةُ نظره تقوم على أنَّ التقييد بالحواس لا معنى له؛ لأنّ المطلوب أنْ تصدر الأخبار عن علمٍ ضروريٍ وليس عن اجتهاد، وهذا العلم الضروري قد يترتب على الحواس وقد يترتب عن قرائن الأحوال ولا أثر للحس فيها على الاختصاص، فإن الحسَّ لا يميز الفرق بين احمرار الوجه نتيجة الغضب وبين احمراره نتيجة الخجل احمرار الخجل والغضبان عن احمرار المخوف المرعوب« وإنما العقل يدرك تمييز هذه الأحوال ولا معنى إذا للتقييد بالحس، والوجه اشتراط صدر الأخبار عن البديهة والاضطرار»[1].

بعد الفراغ من هذا الشرط، كيف ننزل هذا الشرط على السنة النبوية لمعرفة مدى وجود الحديث المتواتر في السنة النبوية؟

ب. تطبيق هذا الشرط على الحديث النبوي:

يمكن تطبيق هذا الشرط على الحديث النبوي، ويُعَدُّ هذا الشرط من أسهل الشروط التي يمكن تطبيقها، باعتبار أنّ الصحابة الكرام كانوا يعيشون مع النبي ﷺ، وكانوا حريصين على نقل أخباره بكل طرق الحواس، ولكن الناظر في السنة النبوية يجد أنّ أكثر الحواس فاعلية في نقل السنة النبوية هي حاسة السمع، ثم تليها حاسة الرؤية.

وإمكانية تطبيق هذا الشرط لا يعني وجود الحديث المتواتر؛ لأنه متوقف على شروط لا بد من حصولها منها ما سبق ذكره، ومنها ما سنذكره لاحقا، ومن هذه الشروط التي لم نذكرها أن يكون المخبَر عنه مما لا يشتبه أو يلتبس على المخبرين.

---

(1) البرهان في أصول الفقه:216/1.

الشرط الرابع: أن يكون المُخبَر عنه مما لا يشتبه على المُخبَرين

يبرر المعتزلة لهذا الشرط أنَّ المخبَر عنه إذا كان مما يشتبه على المخبرين، فإنه لا يستبعد أنْ يقع الإخبار عنه على أنه صدق، وهو على خلاف ذلك، ويرى القاضي أنّ هذا السبب هو الذي جعلهم يشترطون « أن تكون الجماعة مخبرة عن المشاهدة أو ما يجري مجراها» [1]، لكن أليس هذا الشرط هو عين الشرط السابق "أن يكون خبر الجماعة مستندا إلى الحواس"؟.

أ. الفرق بين هذا الشرط والشرط السابق:

هذا الشرط ليس هو ذات الشرط السابق بل هو مكمل له، بحيث يكون الشرطان على هذا الشكل"أنْ يكون المخبَر عنه مستندا إلى الحواس، وألا يشتبه على المخبرين "

والناظر في الشرط الرابع يلاحظ أنه شرطٌ يوسع من دلالة الشرط الثالث القائل بضرورة استناد المخبرين إلى الحواس، وهو ما يؤدي إلى إعطاء المعتزلة صرامة أكثر في تعاملها مع أصحاب الملل الأخرى، ومع المذاهب الفكرية الإسلامية، بحيث إذا أخبر هؤلاء عن أمرٍ ما، يخص معتقدهم، رد المعتزلة على ذلك بأن هذا الأمر اشتبه على المخبرين، حتى لو كثُر عددهم، وبلغ حد التواتر، ولهذا يرى أبو الحسين البصري المعتزلي(ت:436)« أنَّ اجتماع الجماعة الكبيرة، واعتقاد الباطل من طريق التأويل والشبهة جائز» [2].

ومثل هذا قول القاضي عبد الجبار(ت:415) بأن« الجماعة الكثيرة(يمكن)أن تتفق على الكذب الواحد، إذا تدينت بشبهة، أو تقليد، أو ما جرى مجراهما، كأرباب المذاهب الذين يخبرون عن مذاهبهم»[3].

ومؤدى ما نقلناه أنّ المعتزلة تحاكم أرباب الديانات، والمذاهب الإسلامية الكلامية

---

(1) المغني:17/16، وذهب إلى هذا الشرط أبو بكر الباقلاني، انظر تمهيد الأوائل:203.

(2) أبو الحسين البصري، شرح العمد:206/1.

(3) المغني:18/16.

-لا سيما المشبهة في نظرهم- بدعوى أنَّ المُخَبر عنه، اشتبه على المخبرين، ولهذا لا يقبل خبرهم لهذه الشبهة« لأن الشبهة تنزل منزلة الحجة فيما تدعو إليه(الجماعة)» [1].

ومن الملاحظ أنّ القاضي يعتبر الشبهة بمثابة الدليل الذي جمع الجماعة على التدين، ولأجل هذا « يجوز اجتماع الجماعة العظيمة على الباطل إذا لم تعلمه باطلا لشبهة»[2]، ويضرب القاضي عبد الجبار مثالا على ذلك « باجتماع اليهود والنصارى، على قتل المسيح(عليه السلام) للشبهة...واجتماع الخلق العظيم على المذاهب للشبهة»[3].

ب. تطبيق هذا الشرط على السنة النبوية:

قامت المعتزلة بتطبيق هذا الشرط، على كل الأحاديث التي لا تتفق ومذهبهم، كالأحاديث التي رويت في الرؤية والصفات الإلهية، بحجة أن هذه الأحاديث –حتى لو كانت متواترة عند غيرهم – اشتبهت على المخبرين.

الشرط الخامس: استواء طرفيه ووسطه

اشترط المعتزلة هذا الشرط [4] ووافقهم عليه أهل السنة[5]، وهو شرط تظهر أهميته عندما يطول الزمن في الخبر المتناقل، بحيث تنقله جماعة عن جماعة عن جماعة مهما طال الزمن، وطرفه الأول هي الجماعة المخبرة، وطرفه الأخير هي الجماعة التي وقف عندها الخبر، أو التي دوِّن الخبرعندها، ويشترط في كل هذه السلسلة الشروط التي يجب توافرها في الخبر المتواتر.

---

(1) م.س.ن.م.

(2) م.س.ن.م.

(3) م.س.28/16.

(4) القاضي عبد الجبار، المغني:19/16.

(5) الغزالي، المنخول:243، المستصفى:107، الشيرازي، اللمع:71، الجويني، البرهان:370/1، الآمدي، إحكام الأحكام:37/2، السرخسي، أصول السرخسي:282/1.

أ. مدى الاحتياج إلى هذا الشرط:

وعليه لا نحتاج إلى هذا الشرط، عندما يصلنا خبرٌ ما وقع حديثا ونقلته لنا جماعة، والشرط الواجب توفره هنا أنْ تكون الجماعة المخبرة كثيرة.

وعند عدم تحقق هذا الشرط- استواء الطرفين والواسطة- ينزل الخبر من مستوى الخبر المتواتر إلى مستوى خبر الآحاد، وعلى هذا الأساس أبطل المتكلمون ما تعتقده النصارى، من صلب عيسى عليه السلام وقتله؛ لأن النصارى وإن كانت تدعي تواتر الصلب والقتل، إلا أنّ شرط التواتر لم يتحقق، وهو استواء طرفيه ووسطه، باعتبار أن خبر الصلب في نظر القاضي عبد الجبار يستند « إلى عدد قليل»[1]،وفي نظرالقاضي الباقلاني(ت:403) «مأخوذ عن أربعة من الحواريين: لوقى ومتى ومرقس ويوحنا، والأربعة يجوز عليهم الكذب»[2] لأنهم دون مستوى رواة الخبر المتواتر، فهو خبر آحاد .

ب. تطبيق هذا الشرط على السنة النبوية:

بعد أن اتضحت أهمية هذا الشروط كجزء من مكونات الخبر المتواتر، تبرز أهمية هذا الشرط على مستوى الحديث المتواتر، عند محاولة تطبيق هذا الشرط على الحديث، وذلك بتطبيق هذا الشرط على سلسلة الحديث بكاملها، أي من الصحابة حتى تدوين الحديث، فإذا لم يتحقق هذا الشرط في أي سلسلة من سلاسل الحديث، نزل هذا الحديث عن مستوى الحديث المتواتر، ودخل في حيز خبر الآحاد.

---

(1) المغني:19/16، وإلى هذا ذهب أبو إسحاق الشيرازي، التبصرة:297، وفخر الدين الرازي، المحصول:364/4.

(2) الباقلاني، تمهيد الأوائل:203، وهناك من رد على قضية الصلب، بأن الخبر دخله اشتباه، حيث وقع الصلب والقتل حقيقة، لكن لشخص شبيه بعيسى عليه السلام، وهو رد يستند على عدم توفر الشرط الرابع من شروط المتواتر وهو" أن يكون المخبَر عنه مما لا يشتبه أو يلتبس على المخبرين"انظر: الباقلاني.م.س.ن.م.، القاضي عبد الجبار، المغني:19/16.

الشرط السادس: العقل

اشترط المعتزلة أن يكون النَقَلَة «عقلاء»[1]، وهذا شرط لا غنى عنه حتى لو لم يقع التنصيص عليه؛ إذ لا يُعتد بخبر المجنون.

بهذا الشرط الأخير أنهينا الحديث عن المتواتر من حيث التعريف وتعداد الشروط.

وللتذكير فإنَّه عندما تعامل المعتزلة مع الخبر تعاملوا معه على أنَّه مصدر للمعرفة في الأصل، وليس على أنّه مرتبط بالسُّنة النبوية، والشيء الآخر عند تطبيق هذه الشروط على السنة وقلنا بإمكانية حصول هذه الشروط وبالتالي إمكانية وجود المتواتر، فهذه الإمكانية من جهة التنظير وفق رؤية المعتزلة، لكنْ من جهة التطبيق لن نجد ولا حديثا متواترا عند المعتزلة في كُلِّ القضايا الخلافية مع أهل السُّنَّة، وذلك لفقد بعض هذه الشروط في الرواة، وخاصّة عدم وجود العدد الذي روى عن رسول الله ﷺ في الحلقة الأولى، وعدم وجود ما يشتبه ويلتبس على الرواة.

ثانيًا: تأريخ نشوء المتواتر

سبق أن عرفنا الخبر المتواتر بأنه «ما رواه جمع لا يقع الكذب منهم بتواطؤ مستويا في ذلك طرفاه ووسطه، وكان الإخبار مستندا إلى الحواس وألا يقع فيه التباس".

الناظر إلى الغاية من التعريف ومن الشروط التي وضعها المتكلمون للخبر المتواتر، يجد أنها ترمي إلى غاية واحدة، وهي أن يكون الخبر مُفيدا للعلم، وهذا ما سنوضحه في الفقرة الموالية، ولكن ما يهمنا هنا أن هذه الغاية- غاية الوصول إلى العلم- يمكن أن ترشدنا إلى البدايات الأولى لتاريخ نشوء المتواتر في السنة، حيث يستشف من هذه الغاية، ومن تعريف المتواتر وشروطه أنه لم ينشأ قطعا في عصر الرسول ﷺ، إذ لا حاجة إليه في ذلك العصر، لأن الصحابي الذي يريد أن يتأكد من صدق الحديث، لا حاجة له إلى جمع الأخبار في القضية الواحدة، ليتعرف هل وصل النقل في هذه القضية

---

(1) المغني: 391/15

إلى مرتبة المتواتر أم لا ؟.

إذ بإمكانه أنْ يتجاوز ذلك، ويذهب ليسأل النبي ﷺ عن هذه القضية، وسماعه من النبي ﷺ بشكل مباشر أوثق في النفس من سماعه من غيره، حتى لو وصل الخبر إلى مرتبة المتواتر.

كما أن هذه المسألة لم تكن تطرح آن ذاك فقد كان النبي ﷺ يبعث أفرادا من الصحابة رضي الله عنهم ليعلم الناس أمور دينهم، ولم ينقل لنا أن هناك من تساءل لماذا لم يرسل أكثر من ذلك؟ وهل هذا الخبر يفيد العلم أم لا؟ ومن جملة الذين أرسلهم النبي ﷺ معاذ بن جبل، الذي أرسله إلى اليمن[1].

إذًا من المؤكد أن نشوءه لم يكن في عصر الرسول ﷺ فمتى نشأ إذا؟

عند الرجوع إلى الكتب التي اختصت بعلم الحديث في بداياته الأولى ككتاب" المحدث الفاصل بين السامع والراوي" للرامهرمزي(ت:360) وكتاب" معرفة علوم الحديث "للحاكم النيسابوري(ت:405) لا نجد أي ذكر للمتواتر، ومؤدى هذا أن المتواتر لم يكن من مشاغلهم.

ومؤدى هذا أيضا أنه جاء وافدا إليهم من العلوم الإسلامية الأخرى، وتأثرت كتب علوم الحديث به، وأكثر من اهتم به في الفترة التي تلت النيسابوري هو " الخطيب البغدادي(ت:463) ومن ثم بدأ الحديث عن المتواتر يشغل المشتغلين بعلوم الحديث.

وعلى الرغم من أنَّ الخطيب البغدادي يعد من رجالات المرحلة الأولى المؤسسة لعلوم الحديث، إلا أن حديثه عن المتواتر لا يدل على أن المتواتر من مباحث المشتغلين بعلوم الحديث، والأقرب في هذا أن الخطيب البغدادي تأثر بالعلوم الإسلامية الأخرى التي جعلت المتواتر من مباحثها، فالمطلع على كتابه "الكفاية في علم الرواية" يجد

---

(1) انظر في إرسال معاذ بن جبل إلى اليمن: البخاري، صحيح البخاري كتاب الزكاة، باب لا تؤخذ كرائم أموال الناس، رقم:1498.

مؤثرات كلامية وأصولية على مادة الكتاب، وخاصة في حديثه عن الخبر وأنواعه[1].

خلاصة ذلك أن المتواتر ليس من مشاغل المحدثين، بل إنه يتعارض مع منهجهم المتمثل بعدم التفريق بين المتواتر والآحاد، والتركيز على صفة الراوي، فمتى تحققت فيه الصفات التي يشترط حضورها في الراوي قبل حديثه، بغض النظر عن كونه آحادا.

وفي هذا السياق نجد موقفا للبخاري(ت:256) من قضية خبر الآحاد، حيث نراه يعقد بابا في إجازة خبر الواحد، فهل فعله هذا دليل على أن نشوء الحديث عن المتواتر كان من مشاغلهم؟ أم أنه سرى من غيرهم إليه؟ كما سرى إلى الخطيب البغدادي في كتابه"الكفاية في علم الرواية"؟

الراجح أن البخاري لا يُمثل المحدثين في هذه القضية، وعليه فهو يفرق بين الآحاد والمتواتر، فالآحاد يُعمل به في العمليات والمتواتر في العمليات والعقديات، وبالتالي يكون البخاري متفقا مع منهج المتكلمين والأصوليين المُفرقين بين الآحاد والمتواتر.

وهو تفريق سرى إليه من مناهج المتكلمين والأصوليين، والدليل على هذا أن البخاري لم يعقد كتابا مستقلا في الأخبار، وهذا هو الراجح، وإنما عقد بابا سماه « باب ما جاء في إجازة خبر الواحد» [2]والفرق بينهما أن التسمية بـ"الباب" عوضا عن "الكتاب" يفهم منها « أنه من جملة كتاب الأحكام»[3] والأحكام من العمليات لا من العقديات، ويؤيد هذا أن البخاري أدرج تحت « باب ما جاء في إجازة خبر الواحد» أحاديث متصلة بالأذان والصلاة والصوم، وهذه من العمليات لا من العقديات، وفي هذا السياق يقول ابن حجر(ت:852هـ) عن الترجمة « وأفرد(البخاري) الثلاثة بالذكر(الأذان والصلاة

---

(1) انظر: الكفاية في علم الرواية:16.

(2) ذكر ابن حجر العسقلاني أنه جاء في جميع نسخ صحيح البخاري بلفظ «باب ما جاء في إجازة خبر الواحد» إلا في نسخة واحدة، ورد بلفظ الكتاب عوضا عن الباب، ورجح ابن حجر القول الأول: انظر: ابن حجر، فتح الباري:233/13.

(3) م.س.ن.م.

والصوم) للاهتمام بها، قال الكرماني ليعلم أنما هو في العمليات، لا في الاعتقاديات»[1].

فقول الكرماني هذا دليل على أن مراد البخاري هو أن خبر الآحاد حجة في العمليات، أما في العقديات فهو في حكم المسكوت عنه، وإذا كان لا ينسب إلى ساكت قول فإن سكوت البخاري عن ذلك- إذا صح فهم الكرماني- يكون بحكم البيان، وإلا فلا معنى لهذا التقسيم، ويكون المقصود بذلك عدم وجوب العمل بخبر الآحاد في العقديات، وهذا هو قول المتكلمين والأصوليين.

ومقابل القول الراجح قول مرجوح، وهو أن البخاري لم يخرج عن منهج المحدثين في عدم التفريق بين المتواتر والآحاد، ويُستَدل له بقول ابن حجر عن الترجمة- باب ما جاء في إجازة خبر الواحد-« وقصْد الترجمة، الرد به على من يقول أن الخبر لا يحتج به، إلا إذا رواه أكثر من شخص واحد، حتى يصير كالشهاد ة، ويلزم منه الرد على من شرط أربعة أو أكثر »[2].

وهذا الاستدلال قوي لكن السؤال هل قصد البخاري الرد بذلك على من فرق بين المتواتر والآحاد في قضية العقديات؟ أي لا يُعمل في العقديات إلا بالمتواتر، أم أنهَّ قصد الرد على من اشترط أكثر من راوٍ واحد في الخبر لكي يعمل به في العمليات؟ كما ذهب إلى ذلك الجبائي(ت:303) الذي اشترط أن يروي الخبر اثنان فأكثر؟[3]

سواء قلنا إن البخاري مع منهج المحدثين، وقصد بذلك الرد على المتكلمين، أو قلنا إنه تأثر بالمتكلمين، فإن القاسم المشترك بين القولين هو أن التفرقة بين الآحاد والمتواتر ليست – من حيث النشأة- من إنتاج المحدثين، فمن أين إذا تسرب التفريق بين المتواتر والآحاد إلى المحدثين؟ ومتى نشأ؟

من المؤكد أنه تسرب من علم الكلام، أو الأصول لأن هذا المبحث ليس من مباحث

(1) م.س.234/13.

(2) فتح الباري:233/13.

(3) انظر: في رأي أبي علي ص294.

علوم القرآن، ومن المؤكد أنه جاء من علم الكلام لا من الأصول، ومن ثَم تأثر علم الأصول بالكلام، وانتقل التأثر في مرحلة لاحقة إلى علوم الحديث، والذي يدل على هذا أننا نجد الشافعي(ت:204) المؤسس الرسمي لعلم الأصول، تحدث عن خبر الآحاد في مواطن كثيرة وجعله حجة، كما أنه اعترض على من لا يراه كذلك.

هذا الصنيع من قبل الشافعي يرمز إلى أمرين:

الأول: أن الحديث عن المتواتر ليس من إنشاء الأصوليين.

الثاني: أن التأسيس للتفرقة بين المتواتر والآحاد، نشأ بين وفاة الرسول ﷺ وبين وفاة الشافعي، ومن هنا أخذ الشافعي يعترض على من لم يجعل الآحاد حجة، وإذا لم يكن خبر المتواتر من مباحث الأصوليين والمحدثين والمفسرين لم يبق إلى أن يكون من مباحث المتكلمين، وهذا هو الصواب حسب المعطيات السابقة، لا سيما أن الفترة التي سبقت الشافعي كانت فترة حضور للفكر الاعتزالي، ولعل الشافعي في تثبيت خبر الآحاد كحجة، كان يرد بذلك على المعتزلة، التي فرقت بين خبر الآحاد والمتواتر.

وقد تبين- بعد بحث - أن مصدر التفرقة بين المتواتر والآحاد هو واصل ابن عطاء(ت:131) المؤسس الرسمي للمعتزلة، يقول القاضي عبد الجبار نقلا عنه:« إن كل خبر لا يمكن فيه التواطؤ والتراسل، والاتفاق على غير التواطؤ فهو حجة»[1].

مؤدى هذا الكلام أن كل خبر يمكن فيه التواطؤ والتراسل بين المخبرين، فهو ليس بحجة، وهذا شأن أخبار الآحاد، وما تعذر فيه ذلك فهو حجة وهو الخبر المتواتر، يضاف إلى هذا أن القاضي نقل عنه قولا آخر يصب في نفس السياق، وهو :« أن الحق لا يعرف إلا بكتاب الله تعالى...وبخبرٍ جاء مجيء الحجة وبعقل سليم» [2]، وقوله " بخبر جاء مجيء الحجة" هو الخبر المتواتر، لأن خبر الآحاد استنادا إلى قوله الأول- لا تقوم به حجة.

---

(1) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة:234.

(2) م.س.ن.م.

وأصرح ماوجدناه في نسبة هذا المقولة إلى المعتزلة قول ابن حزم(ت:456):« فصح بهذا إجماع الأمة كلها، على قبول خبر الواحد الثقة عن النبي ﷺ، وأيضا فإن جميع أهل الإسلام كانوا على قبول خبر الواحد الثقة عن النبي ﷺ...حتى حدث متكلموا المعتزلة، بعد المائة من التاريخ فخالفوا الإجماع في ذلك»[1].

جاء كلام ابن حزم في سياق دفاعه عن خبر الآحاد كمصدرٍ مفيدٍ للعلم :« ما نقله الواحد عن الواحد[2]...إذا اتصل برواية العدول إلى رسول الله ﷺ وجب العمل به، ووجب العلم بصحته أيضا» [3].

يُضاف إلى ما تقدم قول العسكري (ت:395) عن واصل بن عطاء :"هو أول من قال: الحق يعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق، وخبر مجتمع عليه، وحجة عقل، واجماع"[4]، والخبر المجتمع عليه هو أقرب ما يكون إلى الخبر المتواتر .

الخلاصة:

اتضح مما سبق أن الخبر المتواتر هو مبحث من المباحث الكلامية نشأ على يد واصل بن عطاء(ت:131)، ثم انتقل بعد ذلك إلى كتب الأصول، وكتب علوم الحديث، وهو بعيد جدا عن مناهج المحدثين، حيث لم يفرقوا بين المتواتر والآحاد.

ثالثًا: المتواتر اللفظي والمعنوي وتطبيقهما على السنة

قسم المتكلمون والأصوليون وسار من بعدهم المحدثون الخبرَ المتواتر إلى قسمين:

---

[1] ابن حزم، إحكام الأحكام:108/1

[2] وللإشارة فإن المقصود بقوله "الواحد عن الواحد" هو الفرد الواحد بمعناه اللغوي، وليس المقصود به المعنى الاصطلاحي الذي هو دون التواتر، أما ما رواه اثنان فيفيد العلم من باب أولى، وفي هذا يقول:« إذا جاء اثنان فأكثر من ذلك، وقد تيقنا أنهما لم يلتقيا، ولا دسسا، ولا كانت لهما رغبة فيما أخبرا به، ولا رهبة منه ... فحدث كل واحد منهما مفترقا عن صاحبه، لا يمكن أن يتفق خاطر اثنين على توليد مثله، وذكر كل واحد منهما مشاهدة أو لقاء لجماعة شاهدت أو أخبرت عن مثلها بأنها شاهدت، فهو خبر صدق يضطر بلا شك من سمعه إلى تصديقه ويقطع على غيبه»ابن حزم، إحكام الأحكام:102/1-103.

[3] م.س:103/1

(4) أبو هلال العسكري، الأوائل للعسكري:374.

لفظي ومعنوي.

فاللفظي هو ما اتفقت ألفاظ الرواة فيه مثل أن يقولوا فتح فلان مدينة كذا، سواء أكان بهذا اللفظ أو بلفظ آخر يقوم مقامه ويدل عليه مما يدل على المعنى المقصود صريحا.

والمعنوي هو ما اختلفت فيه ألفاظ الرواة مع دلالتها تدل على القدر المشترك، ومثال ذلك أن ينقل لنا خالد –مثلا- أن حاتم الطائي أعطاه جملا، وينقل لنا زيد أن حاتما أعطاه شاة، وينقل آخر أنه أعطاه طعاما، وآخر أعطاه نقودا...إلى أن يبلغ المخبرون عدد التواتر، ففي هذه الحال نجد قاسما مشتركا بين النقول تؤكد جود حاتم، مع اختلاف في الجزئيات[1]، مع ملاحظة أنه لافرق بين القسمين من حيث الاحتجاج[2].

عندما ننزِّل هذين القسمين على السنة النبوية، هل نجد النوعين في السنة النبوية؟ أم نوعا واحدا؟ أم لا نجدهما؟

قبل ذلك لا بد من الإشارة إلى أن القول بوجود الحديث المتواتر – ضمن الشروط السابقة- كان بين أخذ ورد، بين المقللين لوجوده إلى حد الندرة، وبين القائلين بوجوده إلى حد الكثرة، وأولئك اتهموا من قبل هؤلاء بقلة الاطلاع، وأسبق من قال بقلة وجوده – فيما اطلعت عليه- ابن حبان(ت:345)، ونجد في مرحلة التقعيد لعلم الحديث ابن الصلاح(ت:643)، وهناك من جمع بين القولين بقوله:«إن المانعين إنما منعوا المتواتر اللفظي، والمثبتين جوزوا المتواتر المعنوي» [3].

وما قلناه عن ابن حبان وابن الصلاح ليس محل اتفاق، فكما نقل عنهما قلة

---

(1) انظر: في هذا التقسيم: السبكي، الإبهاج:294/2، الشيرازي، اللمع في أصول الفقه:71، الرازي، المحصول:383/4، الأسفراييني، التبصير في الدين:67، الإيجي، المواقف في علم الكلام: 386/3.

(2) انظر: في هذا التقسيم: السبكي، الإبهاج:294/2، الشيرازي، اللمع في أصول الفقه:71، الرازي، المحصول:383/4، الأسفراييني، التبصير في الدين:67، الإيجي، المواقف في علم الكلام: 386/3.

(3)الزبيدي، لقط اللآلئ المتناثرة في الأحاديث المتواترة:18-19.

وجوده، فقد نقل عن ابن حبان أن الحديث المتواتر« معدوم بالكلية، لا يوجد له مثال»[1] وعن ابن الصلاح كذلك إلا في حديث « من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار»[2].

بناء على شروط المتواتر، وعلى ما نقل عن ابن الصلاح وابن حبان يمكن القول إن التواتر المعنوي كثير في السنة أما اللفظي فهو قليل.

رابعًا: التكفير برد المتواتر

ترتب على القول بأن خبرا ما ورد مورد التواتر أن هذا الخبر يفيد العلم، مع اختلاف في نوعية هذا العلم هل هو ضروري أم كسبي[3]، وكونه ضروريا أو كسبيا أي لا يمكن دفعه من قبل من وصل عنده الخبر إلى مرتبة المتواتر، وهنا وقع التساؤل عن حكم من أنكر خبرا وصل إلى مرتبة التواتر؟.

أجاب كثير من الأصوليين عن ذلك بأن من أنكر خبرا واردا بالتواتر فإنه يكفر، مع اختلاف في طريقة التعبير عن ذلك، فمنهم من صرح بتكفير منكر الخبر المتواتر، من غير أن يفرق بين القرآن والسنة، ومنهم من صرح بتكفير منكر المتواتر من السنة، ومنهم من ذكر أنه لا يكفر من رد حديث الآحاد، ومنهم من عبر عن ذلك بمخالفة القواطع السمعية[4].

وجوابهم عن ذلك من غير تفصيلهم في المسألة لا أراه دقيقا من وجهين:

الأول: ينبغي التفكير والتريث مليا قبل إلقاء التكفير، لأنه من المسائل الخطرة، حيث يترتب على ذلك إباحة دم المسلم، وعدم تمكينه/ تمكينها من الزواج بمسلمة/ أو

---

(1) الكتاني، نظم المتناثر في الحديث المتواتر:11.

(2)م.س.ن.م.

(3) انظر في تفصيل هذه المسألة ص:299 من هذه الرسالة.

(4) انظر في هذه المسألة: محمد بن عمر، التقرير والتحبير:152/3-153، ابن دقيق العيد، شرح عمدة الأحكام:77/4، السرخسي، أصول السرخسي:292/1، ابن حزم، إحكام الأحكام:402/3، أبو المظفر السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول:397.

بمسلم، والتفريق بينه وبين زوجه، وعدم التوارث، والناظر إلى أوضاع المسلمين اليوم، يجد ما أسهل هذه الكلمة على ألسنة من يوصفون بالعلم، إلى حد أنَّ التكفير يقع على الأمور الخلافية الاجتهادية، التي لم يظهر فيها وجه الحق، ولذا ينبغي الاحتراز « من التكفير ما وجد إليه سبيلا، فإن استباحة الدماء والأموال، من المصلين إلى القبلة، المصرحين بقول لا إله إلا الله خطأ، والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة، أهون من الخطأ في سفك محجمة، من دم مسلم[1].

الثاني: لا ينبغي التَّكفير برد الأحاديث النبوية بناء على مناهج المتكلمين والأصوليين، فالراجح كما تبين سابقا أن إفادة الخبر المتواتر للعلم أمر نسبي وجداني في كثيرٍ من الأحاديث، فقد يكون حديث ما ورد عن الرسول ﷺ بعدة طرق يعد متواترًا مفيدا للعلم عند زيد، بينما يعد من الآحاد عند خالد، ولا يمكن أن يحتج زيد على خالد من وجهة نظره في ظل غياب أسس موضوعية يحتكم إليها الطرفان.

بناء على ذلك لا ينبغي أنْ نكفر أحدا برد حديثٍ ما، ذلك لأن التكفير نوع من الغرائب في منهج الأصوليين المتكلمين، إذ كيف نكفِّر على أمر وجداني داخلي، وهذا يدل على عدم الانسجام بين الأسس النظرية للمتكلمين والأصوليين القائلة بأن الحكم على الخبر بكونه من المتواتر أمر نسبي، وبين النماذج التطبيقية الرادة للحديث المدعى أنه من المتواتر، وحتى لا يقع الالتباس يتعين بيان أمرين:

الأول: عدم التكفير لا يستلزم أن يكون الشخص غير كافر؛ إذ لا تلازم بين الأمرين، فقد يكون الشخص كافرا، وليس لنا الحق أنْ نُكفِّره؛ لأن التكفير مبني على أسس ظاهرة للجميع واضحة لا لبس فيها ولا اجتهاد، كأن ينكر شخص نبوة محمد ﷺ، بينما الكفر أمر داخلي باطني، فقد ينكر المرء بينه وبين نفسه مما يراه هو متواترا، وبذلك يكفر ديانة بينه وبين ربه، لكنه غير كافرٍ قضاءً لعدم ظهور ذلك عليه، وحتى لو ظهر ذلك فمن الممكن أنْ يدعي أن الحديث ليس متواترا عنده.

---

(1) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد:211.

الثاني: الحكم بعدم تواتر حديثٍ ما، أو رده إن كان آحادا ليس ردًّا لكلام النبي ﷺ، وإنما هو شك في سند هذا الحديث، أي أن الرَّادَّ لو سمع هذا الحديث من النبي ﷺ لما وسعه إلا التصديق، وهذه مسألة في غاية الأهمية، فكثير ما يحكم على المعترض على الحديث أنه راد لقول النبي ﷺ، ومن هذا القبيل الأحاديث التي وقع الخلاف فيها بين أهل السنة والمذاهب الإسلامية الأخرى كالمعتزلة والزيدية[1].

خامسًا: عدم اشتراط الإسلام والعدالة والبلوغ

لم يشترط المتكلمون ولا من تأثر بهم من الأصوليين والمحدثين في الخبر المتواتر الإسلام والعدالة والبلوغ، ولذا أجازوا كون الرواة كفارا وفساقا وصغارا[2]، وعدم هذا الاشتراط لأن الكثرة تغني عنه.

قد نجد لعدم هذا الاشتراط ما يبرره، إذا كان موضوع الخبر متصلا بإثبات مدينة ما، أو حرب وقعت...أما أنْ ننزله على مستوى السنة، فلا أرى ذلك سائغا، إذ لا بد من تحقق الشروط المعروفة في الرواة، وعلى رأسها الإسلام والعدالة.

سادسًا: نوعية العلم المتحصِّل من التواتر

يُستحسن قبل تفصيل المسألة تعريف العلم ليكون مدخلا للمبحث، وقد عرف بأنه« صفة ينكشف به المطلوب انكشافا تاما» [3]،أما عن الاختلاف في نوعية العلم الحاصل بالخبر المتواتر، فيوضحه الآمدي:(ت:631) بقوله «اتفق الجمهور من الفقهاء والمتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة، على أن العلم الحاصل عن خبر التواتر ضروري، وقال الكعبي(ت:317) وأبو الحسين البصري(ت:436)والدقاق(ت:406)إنه نظري» [4].

---

(1) ما أردت قوله أن رد الحديث ليس دليلا متمحضا على أن الرادّ مكذب للنبي ﷺ.

(2) القاضي عبد الجبار، المغني:15/390-391، الشيرازي، التبصرة:269، الزبيدي، لقط اللآلئ المتناثرة في الأحاديث المتواترة:9، الشوكاني، إرشاد الفحول:92.

(3) الشوكاني، إرشاد الفحول:20.

(4) الآمدي، إحكام الأحكام:2/30.

يُفهم مما سبق أن أبا القاسم البلخي الكعبي وأبا الحسين البصري، وحدهما من المعتزلة قالا بأن التواتر يفيد العلم النظري الكسبي، وأن جميع المعتزلة ذهبت إلى أنه ضروري[1] ومع المعتزلة جمهور الأشاعرة، وكلمة الجمهور في كلام الآمدي إشارة إلى أن هناك مَنْ خالف في هذه المسالة من جمهور أهل السّنة، والذي خالف في هذا عند الفخر الرازي هما الجويني والغزالي، يقول الرازي(ت:606): « العلم الحاصل عقيب خبر التواتر ضروري وهو قول الجمهور، خلافا لأبي الحسين البصري والكعبي من المعتزلة ولإمام الحرمين والغزالي منا»[2].

لكن بالرجوع إلى الجويني نجده يُصرّح بأنّ خبر المتواتر مُفيد للعلم الضروري، يقول الجويني: « وإذا أخبر جمع كثير في بلدة عن واقعة شاهدوها، واستجمع إخبارهم الشرائط المرعية التي نحن في تفصيلها فيحصل العلم الضروري بإخبارهم»[3]، وبمثل ذلك قال الغزالي: « إذا قدرنا انتفاء القرائن فأقل عدد يحصل به العلم الضروري معلوم لله تعالى وليس معلوما لنا ولا سبيل لنا إلى معرفته فإنا لا ندري متى حصل علمنا بوجود مكة ووجود الشافعي» [4].

والعلم الضروري هو «العلم الذي يحصل فينا لا من قبلنا، ولا يمكن نفيه عن النفس بوجه من الوجوه»[5] ووصف العلم بأنه ضروري مأخوذ من الضرورة، وهي الإلجاء والإكراه والاضطرار، كقوله تعالى﴿ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ (119) ﴾(الأنعام)[6]، أي أن هذا الوصف يدل على أن هذا العلم يلزم

---

(1) ذكر أبو الحسين البصري هذه المسألة، واختار – ما ذكره الآمدي- أن يكون العلم الحاصل بالتواتر كسبيا، وذكر أن الكعبي معه في هذه المسألة، وذكر أيضا أبا علي الجبائي(ت:303) وابنه أبا هاشم(ت:323) انظر: أبو الحسين البصري، المعتمد:81/2، كما أن القاضي عبد الجبار ذكر هذه المسألة، واختار أن يكون العلم الحاصل بالتواتر ضروريا مؤكدا أن هذا القول هو مذهب شيوخه من المعتزلة، انظرله:المغني:349/15-355.

(2) الرازي، المحصول:331/4.

(3) البرهان في أصول الفقه:219/1.

(4) المستصفى للغزالي:259/1.

(5) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة:48

(6) م.س.ن.م.، الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل:26.

الإنسان « لزوما لا يمكنه معه الخروج عنه، ولا الانفكاك منه، ولا يتهيأ له الشك في متعلقه، ولا الارتياب به » [1]، بينما العلم الكسبي هو العلم « الذي يحصل بمباشرة الأسباب» [2].

الناظر في أدلة الطرفين [3] يجد أن مثار الخلاف هو عدم تحديد وجهة النظر التي حكم فيها على نوعية العلم، وعليه فيمكن وصفه بالعلم الكسبي إذا نظرنا إلى الخبر المتواتر على أنه مترتب عن نظر واستدلال وضرورة تحقق شروطه[4]، أي إذا نظرنا إلى المقدمات، فهو من هذه الجهة يختلف عن العلم البدهي الضروري الذي لا يتوقف على هذه المقدمات، كالعلم بأن الأرض تحتنا .

كما أنه يمكن وصفه بالضروري من حيث النظر إلى المآل، فالعلم الذي حصل فينا من قبل الخبر التواتر من هذا القبيل، أي أن من وصفه بالكسبي لا حظ فيه المقدمات المتكونة من الأدوات المعرفية التي ينبغي أن تكون متوفرة في الناظر.

ومن وصفه بالضروري لاحظ فيه النتائج إذ يحصل العلم بتواتر هذا الخبر لكل شخص، ولا يحتاج الأمر فيه إلى أدوات معرفية.

وأقدم من ناقش هذه المسألة أبو بكر الجصاص(ت:370)، وذلك في قوله :"ومن الناس من يقول: إن العلم بصحة الأخبار المتواترة التي ذكرنا اكتساب، وليس بعلم اضطرار، والدليل على أن العلم بما قدمنا وصفه من الأخبار اضطراريا استواء حال المُميز وغير المميز في العلم، كالصبيان ونحوهم، لأنا نعلم من أنفسنا أنَّا كُنَّا نعلم في حال صبانا بكون أجدادنا وأوائلنا كعلمنا الآن بهم، وأيضا فلو كان العلم بالاكتساب لجاز

(1) الباقلاني، م.س.ن.م.

(2) الجرجاني، التعريفات:220.

(3) انظر في أدلة الفريقين: أبو الحسين البصري، المعتمد:81/2، القاضي عبد الجبار، المغني: 349/15- 355، الآمدي، إحكام الأحكام:30/2-35، الشيرازي، اللمع:71.

(4) الفارق الرئيس بين علم الاضطرار وعلم الاكتساب أن الأول يتوقف على بداهة العقول من غير نظر واستدلال، أما الثاني فيتوقف على النظر والاستدلال، انظر: الماوردي، أعلام النبوة:24.

لبعضنا أن لا يكتسبه ولا يستدل عليه، فلا يَعلم بصحته؛ لأن ما كان طريق العلم به الاستدلال لا يعرفه من لا يستدل، وأيضا: فلو كان العلم به اكتسابا، لجاز وقوع الاختلاف فيه، ولجاز وجود الشك فيه مع سماع هذه الأخبار كسائر العلوم المكتسبة، فلما بطل ذلك...علمنا أن العلم بما وصفنا اضطرار، قال أبو بكر: فهذا الذي ذكرنا جملة كافية، تثبت التواتر الذي نعلم صحته اضطرارا[1]".

دليل الجصَّاص يقوم على أمور:

الأول: عِلمنا بمضمون المتواتر في حال صغرنا لايترقّى من حالٍ إلى حال، وهذا حال المتواتر، فما كُنّا نعلمه حول أقربائنا على سبيل المثال، هو ذاته الذي نعلمه فيما يتصل بأقربائنا اليوم، مع تطوّرِ مداركنا وعلومنا، فلو كان كسبيا لتأثَّر علمنا بتأثُّر مداركنا ومعارفنا

الثاني: المعلوم بالمتواترات يدفع المرء للإذعان والتَّصديق به، كشأن العلوم الكسبية.

الثالث: المعلوم من المتواتر هو محل اتِّفاقٍ، والعلوم الكسبية مُختَلَفٌ فيها، فلو كان المعلوم بالمتواتر مُكتَسبا لوقع الخلاف فيه، والواقع خلاف ذلك.

بهذا ننهي الحديث عن الأخبار التي يُعلم صدقها.

---

(1) الجرجاني، التعريفات:220.

المبحث الثاني: الأخبار التي يعلم سامعها كذبها

المبحث الثاني

الأخبار التي يعلم سامعها كذبها [1]

يدخل في هذا النوع كل الأخبار التي يُعلَم كذبها حقيقة، ولاتقبل التَّصديق البتة، فمنها أخبار مُسيلمة الكذَّاب وإضرابه من المتنبئين الكذابين، الذين أخبروا بأشياء من الأمور المستقبلة فكانت كذبا وزورا، وادعوا أن لهم دلائل على ما انتحلوه من النبوة، فلم يأتوا بشيء منها، فبان كذبهم، ومن هذا لو قال قائل: رأيت رجالا خُلِقوا من غير نسل، ورأيت دارا وُجِدت من غير بانٍ بناها، ورأيت الناس تفانوا بالقتل يوم عرفة بعرفات، فلم يبق منهم مُخبر، ثم لا يخبر أحد ممن جاء من مكة بمثل خبره، فهذا أيضا من الكذب الذي لا ريب فيه[2].

هذا الضرب من الأخبار لا يتردد السامع في الحكم عليه بالكذب، ضمن الشروط التي ستذكر هنا، أي ليس هناك أي احتمال لصدق هذا النوع من الأخبار، وهذا مقابل للقسم الأول الذي فرغنا منه، والذي لا يتردد السامع في تصديقه، أي ليس فيه أي احتمال للكذب[3].

قسم المعتزلة هذا النوع إلى ضربين:

1. أخبار يعلم السامع كذبها بأمر منفصل عن الخبر:

وهذا الأمر المنفصل إما أن يكون معلوما بالضرورة، كمن يخبرنا بأن « الأرض من فوقنا»[4]، أو كأخبار النصارى بأن « الواحد ثلاثة» [5]، وإما أن يكون معلوما

---

(1) أخذت أصل هذا التقسيم من كتاب المعتمد لأبي الحسين البصري: 78/2، وأي كتابٍ تقع الإشارة إليه فهو زيادة على كتاب المعتمد.

(2) الجصاص، الفصول في الأصول:36/3-37.

(3) أخذت أصل هذا التقسيم من كتاب المعتمد لأبي الحسين البصري:78/2، وأي كتابٍ تقع الإشارة إليه فهو زيادة على كتاب المعتمد.

(4) شرح الأصول الخمسة:769.

(5) المغني:40/16، يشير في ذلك إلى الأقانيم الثلاثة: الأب والابن وروح القدس.

بالاستدلال، وذلك « كأخبار المجبرة والمُشبِّهة عن مذاهبهم الفاسدة، المتضمنة للجبر والتشبيه والتجسيم، إلى غير ذلك من الضلالات»[1].

إدخال المعتزلة الأخبار المنقولة عن خصومهم لانوافقهم فيها؛ إذ الكثير من هذه الأخبار صحيحة عند أهل السّنة، ومن ذلك الأحاديث الواردة في رؤية الله تعالى يوم القيامة، ومصطلح والمُشبِّهة عند المعتزلة مُصطلح واسع يدخل فيه أهل السُّنّة.

هذا التقسيم له أثره على السنة النبوية، حيث حاكم المعتزلة كثيرا من الأحاديث التي استدل بها من تسمهم المعتزلة بالمجبرةِ، والمشبهةِ، وسنرى كيف وظفت المعتزلة هذا التقسيم في رد أحاديث الرؤية، وهذه الأحاديث عندهم كاذبة، وكذبها يعلم بالاستدلال أي من خلال الأسس التي وضعها المعتزلة للقول بنفي الرؤية.

2.أخبار يعلم السامع كذبها لأمرٍ متصلٍ بالخبر:

هذا الأمر المتصل بالخبر « راجع إلى كيفية نقل الخبر، بأن ينقل خفيًا، ومن حقه أنْ ينقل ظاهرًا، وإنما يكون ذلك من حقه إذا كان المخبَر عنه ظاهرًا، وقويت دواعي الدين أو العادة أو كليهما إلى نقله» [2].

أبدعت المعتزلة في هذا الجانب النظري إبداعًا يسجل لها، فقد لاحظنا في عملية تقسيم الأخبار، أنها حاولت أنّ تؤسس قواعد متينة لقبول الخبر، وكان يمكن أنْ تبدع أكثر، لو تخلت عن النزعة الذاتية، في تطبيق بعض الفروع على الأصول التي تبنتها، كما لاحظنا بعض الأمثلة من القسم الأول، والتي حاكم المعتزلة من خلالها ما يسمونه بأخبار المجبرة والمشبهة.

ونلحظ في الضرب الثاني من هذا القسم، قاعدة هامة في قبول الخبر، تتجسد في الكلام التالي"كل خبرٍ نقل خفيا، ومن حقه أن ينقل ظاهرا مشتهرا، وتوافرت الدواعي على نقله، ولم ينقل بشكل مشتهر، يليق بشهرة الخبر، استدل السامع من هذا النقل

---

(1) شرح الأصول الخمسة:769.

(2) أبو الحسين البصري، المعتمد:78/2.

على كذب الخبر"

إذًا هناك شرطان لا بد منهما حتى يحكم السامع على كذب الخبر:

الأول:أن ينقل الخبر خفيا، ومن حقه أن ينقل بشكل ظاهرٍ مشتهرٍ، فإذا نقل الخبر الذي من حقه أنْ يظهر ويشتهر، بشكل خفي، دل ذلك على كذب هذا الخبر، وفي هذا السياق يقول القاضي عبد الجبار:« وقد نعلم بزوال النقل على وجه مخصوص، بطلان الشيء، لأنه لو كان...ثابتا لكان نقله على خلاف الوجه الذي وقع عليه، (وبذلك)علمنا أنه باطل، وأنه لا أصل له»[1]

أما الخبر الذي ليس من حقه أن يظهر ويشتهر، فلا يجب نقله، كما أن نقله بقلة لا يقتضي تكذيبا للناقلين، لأن عدم نقله، أو نقله من قبل قلة من المخبرين متماشٍ وقيمة الخبر، يقول القاضي« فأما فيما يخفى الحال فيه فلا يجب (أن ينقل)»[2]، ويمكن أن نمثل للخبر الذي لا يجب أن ينقل - أو ينقل بشكل خفي - بشخصٍ يمرض مرضا خفيفا، وهو من عامة الناس.

الثاني: لابد أن تكون هناك دواعٍ إلى نقل الخبر، وأن تكون هذه الدواعي قوية، فإذا لم تكن هناك دواعٍ، أو كانت ولكن خفيفة فلا يستلزم ذلك نقل الخبر، وذلك كنقل« المأكل والأحوال المستمرة، وطلوع الشمس وغروبها...فلا يمتنع على الجمع العظيم أن يتركوا ذلك» [3]؛ لأن هذه من الأمور المعتادة، فلا داعي إلى نقلها.

ولما كانت الدواعي هي الأصل في نقل الخبر[4]، فقد قسمها أبو الحسين البصري(ت:436) إلى ثلاثة أصناف:

---

(1) المغني:45/16.

(2) المغني: 44/16.

(3) المغني:406/15.

(4) المغني:45/16.

أ. دواعي متصلة بالعادة:

أي لو حدث الخبر لكانت العادة تقتضي نقل هذا الخبر بشكلٍ جليٍ، ويذكر أبو الحسين مثالا على ذلك بأن« يثبت الناس على رجل بينة، في مسجد الجامع يوم الجمعة، فلا ينقله إلا واحدٌ، أو اثنان»[1]، فهذا النقل القليل دليلٌ على عدم صحة وقوع هذه الحادثة، وإلا لنقلها أكثر من ذلك، يقول القاضي(ت:415) في هذا السياق:« لا يجوز أن يحدث...في الجامع محاربة عظيمة، ولا تنقل، وإن كنا نجوز منهم ألا ينقلوا قراءة الإمام في صلاته» [2].

والفرق بينهما أن المحاربة خارجة عن حد المألوف، على خلاف القراءة في الصلاة، ولكن يشترط المعتزلة أن لا تكون هناك صوارف، تمنع من نقل هذه الأخبار، كالتخويف الذي يقع من السلطان أو المواطأة، غير أن هذه الصوارف قد تؤثر في نقله على هيئة معينة، ثم لا يلبث أن يظهر، ولكن من المستبعد أن تؤدي إلى حجر الخبر ومنعه، ودليلهم في هذا نقل الصحابة رضي الله عنهم معجزات النبي ﷺ رغم شدة الكفار عليهم.

ب. دواعي دينية:

هذه الدواعي مرتبطة عند أبي الحسين البصري « بأصول الشريعة» [3]، ومفاد ذلك أن هذه الدواعي لا صلة لها بالعرف، ويمكن أن نمثل لذلك بحرص الصحابة رضي الله عنهم على تبليغ ما سمعوه، أو رأوه، من النبي ﷺ، فهذا التبليغ نابع من دوافع دينية بحتة .

ويفهم من حصره لهذه الدواعي بأصول الشريعة، أن ما كان من فروعها لا يشترط فيه أن ينقل نقلا ظاهرا مستفيضا، على خلاف ما كان من أصولها؛ لأن الأصول هي الثوابت التي لا يستغني عنها الشرع، ومن هنا سيكون الحرص شديدا على إبلاغها بشكلٍ

---

(1) أبو الحسين البصري، المعتمد:78/2.

(2) المغني:406/15.

(3) المعتمد:78/2.

مستفيض.

استنادا إلى ما تقدم لو ادعى شخص ما، على وجود أصلٍ من أصول الشريعة، ولكنه لم ينقل لنا، أو نقل ولكن لم يستفض هذا النقل، دل ذلك على انتفاء هذا الأصل، وفي هذا الإطار يقول القاضي:« وقد نعلم بانتفاء النقل وزواله، انتفاء الحكم إذا كان طريق إثباته الخبر السمعي...وهذا كما تقول لو كان في الصلوات الواجبة في اليوم والليلة، غير هذه المكتوبات، لثبت فيه الدليل السمعي، فإذا لم يثبت علم زوال التعبد به، ولو كان رجب في وجوب الصوم فيه، كشهر رمضان لوجب ثبوت السمع فيه، وهذه الطريقة متى لم تعتبر أدى إلى التشكك في العبادات السمعية» [1].

هذا التنظير من قبل المعتزلة هام جدا في غربلة الأخبار والكشف عن حقائقها، كما أنّ فيه صونا للشريعة ومبادئها من التلاعب في أصولها.

ج. دواعي دينية عرفية:

يمثل أبو الحسين البصري لذلك « بالمعجزات، فإنه قد اجتمع فيها أنها غريبة بديعة، وأن الدين يتعلق بها» [2].

فالمعجزات تشكل خليطا من الدواعي الداعية إلى نقلها، فهي من جهة خارقة للعرف، وخارجة على نواميسه، وهي بهذا الاعتبار تُنقل، ومن جهة أخرى فيها تصديق للنبي ﷺ في دعوته، وهي بهذا الاعتبار تُنقل أيضا .

تأسيسا على الدواعي المختلطة بين العرف والدين، نتساءل ألا يمكن أن تظهر بعض معجزات النبي ﷺ لفردٍ واحدٍ، أو لبعض الأفراد، وبالتالي سيكون النقل قليلا غير مستفيض، ومن حق هذا الخبر أن ينقل ظاهرا مشتهرا باعتبار توفر دواعي العرف والدين، فهل نقل المعجزة بشكل قليلٍ دليل على عدم صحة المعجزة ؟.

نجد جوابا لهذا السؤال عند القاضي، فهو يرى أن هذه الحوادث العظيمة التي

(1) المغني: 44/16.

(2) المعتمد: م.س.ن.م.

تستدعي النقل، يجب –لكي تنقل نقلا مشتهرا -أن تحدث« عند جمعٍ عظيم، يصح منهم النقل، على وجهٍ يقتضي العلم» [1].

يُعد هذا القول جوابا عن السؤال السابق، ويكون الجواب مرهونا بكيفية نقل المعجزة، فإن ادعى ناقلها بأنها حصلت مع جمع عظيم، فلا بد هنا أن تنقل بشكل مستفيض ظاهر، ولا يقبل الخبر إن كان عدد المخبرين قليلا، وعدد هذا الجمع العظيم عند القاضي بعدد رواة الخبر المتواتر، وهذا معنى قوله السابق «على وجهٍ يقتضي العلم» لأن العدد إذا كان أقل من ذلك كان خبر آحادٍ، وخبر الآحاد لا يقتضي العلم.

وإن ادَّعى مخبرُها بأنها حصلت مع عددٍ هم أقل من عدد التواتر، ونقل هذا الخبر عدد قليل، فإنَّ نقلها بهذا الشكل ليس دليلا على عدم صحتها؛ لأنها لم تحدث عند جمعٍ عظيم، رغم أنّ دواعي العرف والدين تقتضي نقلها بشكل مستفيض.

(1) المغني:45/16.

المبحث الثالث: الأخبار التي لا يعلم سامعها صدقها أو كذبها

المبحث الثالث

الأخبار التي لا يعلم سامعها صدقها أو كذبها (أخبار الآحاد)

هذا هو النوع الثالث من الأخبار التي يجوز فيها الكذب والصِّدق، وهو خبر الواحد وخبر الجماعة التي لا يتواتر بها الخبر، ويجوز عليها التواطؤ، فيجوز في خبرهم الصدق والكذب، فَمَنْ كان ظاهره العدالة ونفي التهمة، فخبره مقبول في الأحكام، على شرائط نذكرها، من غير شهادة بصدقه، ولا القطع على عينه، ومن كان مِنَ هؤلاء الرواة ظاهره الفسق والتهمة بالكذب فخبره غير مقبول[1].

يقول أبو الحسين البصري:« وأما الأخبار التي لا يُعلم صدقها ولا كذبها، فهي أخبار الآحاد التي لا يقترن بها ما يمنع من صحتها» [2].

إذًا الأخبار التي لا يعلم صدقها من كذبها هي أخبار الآحاد، ولايفهم من قوله «لا يعلم صدقها ولا كذبها» أنه لا يمكن الوصول إلى صدق الخبر، أو كذبه، بل المقصود أن هذا الصنف يحتاج إلى تأملٍ وتفكير، في نوعية الخبر، والظروف المتصلة به للحكم على الخبر، وهذا على خلاف الأخبار التي يعلم صدقها، والأخبار التي يعلم كذبها، فهما لا يحتاجان إلى تأمل وتفكير للكشف عن صدق الخبر أو كذبه، فخبر الآحاد إذا يمثل وسطا بين ما هو معلوم صدقه، وما هو معلوم كذبه لدى السامع.

ولا تظهر- فيما يبدو لي –فائدة من اشتراط أبي الحسين في أخبار الآحاد أن «لا يقترن بها ما يمنع من صحتها» لأنه إذا كان معها ما يمنع من صحتها، لم تعد وسطا بين الاثنين، وتلحق عندها بالأخبار التي يعلم كذبها.

قبل الدخول في تقسيم هذه الخبر يتعين علينا أن نقف عند تعريفه، وما يترتب على هذا التعريف.

(1) الفصول في الأصول:3/36-37. المعتمد:2/79.

(2) المعتمد:2/79.

أولا. تعريف خبر الآحاد وصعوبة ضبط التعريف:

يقول الشيرازي(ت:476):« اعلم أنَّ خبر الواحد ما انحط عن حد التواتر»[1].

يفهم من هذا الكلام أمران:

الأول: أنه لا فرق في الإطلاق بين القول هذا خبر واحد، وبين القول هذا خبر آحاد.

الثاني: قوله "ما انحط عن حد التواتر" هو تعريفٌ اصطلاحي، أما في اللغة فهو ما رواه« واحد فقط، لا اثنان ولا أكثر من ذلك»[2]، والتعريف الاصطلاحي هو المعمول به حتى إذا أطلق لفظ"خبر الواحد"أو خبر الآحاد" في منظومة العلوم الإسلامية يحمل على المعنى الاصطلاحي.

استنادا إلى ذلك عندما يقول المتكلمون أو الأصوليون أو المحدثون هذا "حديث واحد" أو "حديث آحاد"لا ينبغي أن يفهم منه أنه رواه فرد واحد عن مثله... فهو قد يكون كذلك، وقد يكون أكثر من ذلك، ما لم يصل إلى حد التواتر، وهذا معنى قوله "ما انحط عن حد التواتر".

غير أن هذا التعريف لخبر الآحاد "ما انحط عن حد التواتر" لا يخلو من غموض في التعريف وضبابية في النتائج.

1.الغموض في التعريف:

مصدر هذا الغموض هو التشابك بينه وبين المتواتر، وهذا الغموض سيبقى مستمرا ما لم يقع فض الاشتراك بينهما، وينظر إلى كل واحدٍ منهما باستقلالية عن الآخر.

تأسيسا على هذه العلاقة الجدلية استند تعريف خبر الواحد على الخبر المتواتر، ومن المعروف أن المتكلمين والأصوليين اختلفوا في تعريف المتواتر، ومفاد هذا أنهم

---

(1) اللمع:72/1.

(2) الباقلاني، تمهيد الأوائل:441.

سيختلفون في تحديد خبر الآحاد أيضا، وهذا هو الغموض.

يمكن أن يستشف ذلك من قول الشيرازي "ما انحط عن حد التواتر" فهل حد التواتر هو العدد؟ بحيث يكون النظر إلى الوسيلة باعتبار العدد ليس مقصودا لذاته، أم حد التواتر هو إفادته للعلم؟ بحيث يكون النظر إلى الغاية لأن الغاية من العدد هو الوصول إلى العلم.

نتيجة لهذه العلاقة المشتركة بين المتواتر والآحاد، يمكن إيجاد تعريف تقريبي لخبر الآحاد ضمن نسقين، وهو تعريف يستند على العلاقة الجدلية بين المتواتر والآحاد، وعلى تعريف ابن جماعة(ت:733) لخبر الآحاد بقوله هو«: كل ما لم ينته إلى التواتر، وقيل هو ما يفيد الظن» [1].

إذًا هناك تعريفان لخبر الآحاد، وكل تعريفٍ مرتبطٌ بنسق، كما أن كل تعريف جاء متأثرا بتعريف المتواتر.

الأول: خبر الآحاد عند المُحدِّدين للمتواتر مِقدارا معينا:

يكون الآحاد عند هؤلاء كلُّ خبر« لم ينته إلى التواتر» وهذا ما رجحه الآمدي(ت:631) بقوله:«والأقرب في ذلك أن يقال خبر الآحاد ما كان منته إلى حد التواتر» [2]، وعليه يكون خبر الواحد عند القاضي عبد الجبار-مثلا- ما نزل عدد رواته عن خمسة، حتى لو في طبقة واحدة، وذلك بالنظر إلى اشتراطه خمسة رواة فأكثر في الخبر المتواتر[3].

والذي يشترط في الخبر المتواتر عشرين مخبرا، يكون خبر الآحاد عنده ما رواه تسعة عشر فأقل، وعلى هذا فقس كل من حدد عددا معينا.

وتعريف الآحاد عند هؤلاء واضح، والوضوح مستمد من ضبطهم لخبر المتواتر،

---

(1) ابن جماعة، المنهل الروي:32.

(2) الآمدي، إحكام الأحكام:48/2.

(3) الآمدي، إحكام الأحكام:48/2.

والناظر في هذه التعاريف يجد أنها مستمدة من العدد باعتباره وسيلة للمعرفة.

الثاني: خبر الآحاد عند من اشترط حصول العلم كمقاس للخبر المتو اتر:

يكون الآحاد عند هؤلاء كالتعريف الثاني الذي ذكره ابن جماعة وهو كل خبر «يفيد الظن»، فهو قاصر عن الوصول إلى مرتبة العلم، فكل خبر لا يوصل السامع إلى مرتبة العلم فهو آحاد، وإذا ارتفع عن هذا المستوى دخل في دائرة المتواتر.

وهذا القول هو قول الجمهور كما سبق باعتبار جعلهم الضابط للخبر المتواتر هو إفادة العلم.

في هذا السياق يرى الباقلاني(ت:403)أن« الفقهاء والمتكلمين قد تواضعوا على تسمية كل خبرٍ قصر عن إيجاب العلم بأنه خبر واحد، وسواء عندهم رواه الواحد، أو الجماعة التي تزيد على الواحد»(1).

يمكن أن نجد في قول الباقلاني تعزيزا للتقسيم الذي افترضناه، كما أن إسناد هذا القول للفقهاء والمتكلمين فيه إيماء إلى أنه يمثل مذهب الجمهور، وتعريف الآحاد عند هؤلاء يكتنفه الغموض، وهو غموض ناشئ من غموض تحديد الخبر المتواتر-أو أن الغموض في المتواتر ناتج عن الغموض في تحديد الآحاد- فهو عند هؤلاء ما أفاد العلم، وإفادته للعلم أو عدمها أمر خاضع للمخبر والخبر والقرائن، ومن هنا كان الخبر المتواتر عند هؤلاء نسبيا ذاتيا، وليس موضوعيا.

ويترتب على هذا أيضا أن يكون خبر الآحاد عند هؤلاء نسبيا ذاتيا، وهذا ما سنفصله في الفقرة الاتية.

2.الضبابية في النتائج:

تظهر الضبابية في النتائج على مستوى كل نسق، ثم على مستوى النسقين في حال التعامل مع الحديث النبوي.

(1) الباقلاني، تمهيد الأوائل:441.

فيما يتصل بالنسق الأول تبرز الضبابية بعدد الأقوال المحددة لعدد المخبرين في الخبر المتواتر، وإذا علمنا أنّ أصحاب هذا النسق اختلفوا إلى ثلاثة عشر قولا كما سبق، فهذا يعني أن الاختلاف في خبر الآحاد سيصل إلى هذا العدد.

أما أصحاب النسق الثاني، وهم الذين لم يحددوا للمتواتر عددا معينا، واكتفوا في وصول عدد المخبرين إلى حدٍ يفيد العلم، وهو قول الجمهور، فهؤلاء أكثر اختلافا من أصحاب النسق الأول باعتبار أن إفادة العلم أمر ذاتي، وعليه سيكون تحديد خبر الآحاد أمرا ذاتيا.

ولو جمعنا النسقين مع بعضهما، ووضعنا أمامهما حديثا مرويا عن عشرة من الرواة مثلا[1] وهؤلاء عن مثلهم من مبدأ التلقي عن رسول الله ﷺ حتى تدوين الخبر، وطلبنا منهم تصنيف هذا الحديث من حيث التواتر و الآحاد لوجدنا الجواب على هذا الشكل:

يعد هذا الحديث من المتواتر عند من يرى عدد التواتر خمسة فأكثر، سبعة فأكثر، عشرة فأكثر، ويعد من الآحاد عند غيرهم، أي عند عشرة من أصحاب هذا النسق.

أما فيما يتصل بأصحاب النسق الثاني فيعسر علينا الجزم في أي خانة نصنف هذا الحديث، باعتبار فقدان المعيارية عند أصحاب هذا النسق، وهذا ما عنيناه بقولنا "الضبابية في النتائج"

وهذه الضبابية في النتائج وذاك الغموض في التحديد جاءا حصيلة العلاقة المشتركة بين المتواتر والآحاد، بحيث يستعصي علينا أن نتصور حدا فاصلا بينهما، فما نزل عن المتواتر من حيث العدد فهو آحاد، وما ارتقى فوق الآحاد من حيث العدد فهو متواتر، وما نزل عن إفادة العلم فهو ظن، والظن آحاد، وما ارتقى فوق الظن فهو علم،

(1) لا بد من البيان أن تصور الخلاف في تحديد الحديث ليس دائما فقد يكون هناك اتفاق على كونه من الآحاد إذا كان راويه واحداً أو اثنين مثلا، وإنما يتصور الخلاف في حال كثرة الرواة.

وإفادته للعلم يجعله متواترا، ولأجل هذا يقول الشوكاني(ت:1250 ه):« فلا واسطة بين المتواتر والآحاد»[1].

3.الحنفية والحديث المشهور

خالف الحنفية جمهور الأصوليين، وحاولوا إيجاد حل وسط بين المتواتر والآحاد، وهو ما أطلقوا عليه مصطلح "الخبر المشهور"، وهذا التواضع على هذه التسمية له دلالة خاصة بهم، والحديث المشهور عند الحنفية هو :«كل حديث نقله عن رسول الله ﷺ عدد يتوهم اجتماعهم على الكذب، ولكن تلقته العلماء بالقبول والعمل به، فاعتبار الأصل هو من الآحاد، وباعتبار الفرع هو متواتر»[2].

ومفاد هذا الكلام أن الخبر المشهور عندهم ملفق من المتواتر والآحاد، فلا هو آحاد باعتبار تلقي العلماء له، ولا هو متواتر باعتبار أن أصله لم يرد مورد المتواتر، ولهذا قالوا «يتوهم اجتماعهم على الكذب».

ويمثلون لذلك بأخبار المسح على الخفين، وخبر تحريم نكاح المرأة على عمتها وخالتها، ويرتبون على الخبر المشهور أن العلم الثابت به مكتسب، يورث طمأنينة القلب، ولكنه لا يورث علم اليقين، ومن هنا لا يكفر جاحده، وهذا على خلاف المتواتر فهو علم ضروري يورث اليقين، ويكفر جاحده[3].

بعد الانتهاء من تعريف خبر الآحاد، وإظهار ما يكتنفه من غموض على مستوى التعريف والنتائج نعود إلى تقسيم أخبار الآحاد وفق رؤية أبي الحسين البصري المعتزلي(ت:436)، الذي قسَّم أخبار الآحاد إلى ضربين: ما يفيد العمل، وما يفيد العلم.

---

(1) إرشاد الفحول:92.

(2) السرخسي، أصول السرخسي:292.

(3) السرخسي، أصول السرخسي:292.

ثانيا: أخبار الآحاد بين الظن والعلم من حيث التعريف

وقعت التفرقة بين الظَّن والعلم عند علماء المسلمين في إطار البحث في نظرية المعرفة، وفي هذا السياق لا بد من الإشادة بجهود المسلمين، في إرساء نظرية كاملة حول معرفة الإنسان بما يحيط به مما يقع تحت الحواس، وبما غاب عنه مما لا يدرك بذلك كالإيمان بالغيبيات، وضبط مصادر الوصول إلى معرفة ذلك، ويتجلى هذا الاهتمام في استفتاح علماء المسلمين كتبهم بالبحث في هذه المسألة[1].

هذا الاهتمام الذي أولاه المسلمون لقضية المعرفة نابع من خطورة هذه القضية، إذ يندرج تحتها كل مواقف الإنسان مما هو موجود، بما في ذلك وجود الله، وبعثة الرسل...وهذا ما يفسر وضع مبحث المعرفة في صدارة مؤلفاتهم، فكأنها المؤسسة لما يأتي من بعدها من مباحث.

بل ردود المسلمين على الملل الأخرى، نابعة من نظرية المعرفة، ولهذا نجدهم يردون على كل من شوه المعرفة كالمذهب الشكي السفسطائي الذي كان يعد «الأشياء جميعا غير قابلة للمعرفة اليقينية»[2].

وحصول التفرقة بين العلم والظن، وقع عند المسلمين، في إطار نظرة كلية قسَّمت موقف الإنسان اتجاه الموجودات إلى خمس مراحل:

العلم: هو معرفة الشيء على ما هو عليه[3]، والفرق بين العلم واليقين أن اليقين

---

(1) استفتحت كثير من كتب المسلمين مباحثها بالتحدث عن المعرفة، انظر على سبيل المثال: الباقلاني(ت:403)، في كتابه" تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل"، الماوردي(ت429)" أعلام النبوة "، الجويني(ت:478)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، القاضي عبد الجبار(ت:415) في كتابه"شرح الأصول الخمسة" بل خصص القاضي عبد الجبار، الجزء الثاني عشر من موسوعته الكلامية (المغني في أبواب التوحيد والعدل) للمعرفة، مطلقا عليه اسم"النظر والمعارف"

(2) محمد تقي المصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة:16.

(3) الباقلاني، تمهيد الأوائل:25.

هو العلم بالشيء « بعد النظر والاستدلال، ولذلك لا يوصف الله باليقين»[1].

الجهل: « اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه» [2].

الشك: هو الوقوف على حد الطرفين بلا ترجيح[3] فإن رجح أحد الأمرين على الآخر، فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم، بناء على هذا يكون تعريف الظن والوهم على هذا النحو:

الظن: هو ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر [4] أي الأخذ بالطرف الراجح مقابل المرجوح.

الوهم: هو الطرف المرجوح، مقابل الراجح[5].

أي أنَّ الشك يفصل بين الظن والوهم من جهة وبين العلم والجهل من جهة أخرى، وهناك تقابل بين الظن والوهم من جهة، وبين العلم والجهل من جهة أخرى.

لايخرج شيئ عن هذا الخماسي، فلو تصوَّرنا مسألةً ما، كقدوم زيد، أو وجود مكة، أو معجزات الأنبياء، فموقف الإنسان يتمثل: بالجهل بها، أو الوهم، أو الشك، أو الظن، أو العلم.

فالعلم يمثِّل أعلى مستويات المعرفة، بحيث يكون المرء على علم بالشيء الذي يريد معرفته، وبذلك يكون العلم « صفة ينكشف بها المطلوب انكشافا تاما»[6] بحيث يحصل

---

(1) الجرجاني، التعريفات:59

(2) م.س.108.

(3) الكندي، الحدود والرسوم:222 ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، لعبد الأمير الأعسم، الجرجاني، التعريفات:168، الجويني، الورقات في أصول الفقه:9.

(4) الآمدي، إحكام الأحكام:30/1، الجرجاني، التعريفات:187، الجويني، الورقات في أصول الفقه:9.

(5) محمد بن عمر، التقرير والتحبير:55/1.

(6) الشوكاني، إرشاد الفحول:20.

ذلك المطلوب «في النفس حصولا لا يطرق إليه احتمال كذبه » [1].

ومن خلال التعريف السابق للعلم - معرفة الشيء على ما هو عليه- يكتسي العلم أهمية قصوى عند المسلمين، باعتبار المواضيع التي يشملها، سواء كان ذلك مما يقع تحت التجربة، أو الحس أو متصلا بما غاب عن الإنسان كالأخبار الماضية أو الأخبار القادمة المتصلة باليوم الآخر وعوالمه، ومن ذلك أيضا معرفة الأديان، والحكم عليها، كل ذلك داخل في مفهوم العلم عند المسلمين.

1.خطورة الفلسفة الوضعية ومضادَّتها للعلم:

القصد من وراء ذلك التنبيه إلى الخطورة التي جاءت بها الفلسفة الوضعية التي جاء بها " أوجيست كونت(ت:1798م)" والتي تحصر المعرفة في نطاق التجربة والإدراك الحسي الوضعي، وكل ما وراء ذلك من الأديان، والغيبيات مرفوض باعتباره غير علمي، ولذا يرى كونت أن الغيبيات « افتقدت مبرر وجودها، لأنها كانت تؤثر في الناس بأحلامها الباطلة، قبل أن تتكاثر العلوم الوضعية » [2].

وافتقاد الأديان لمبررات وجودها يعني اختفاؤها وإزالتها من الأذهان، لأنها في نظره « فارغة لا معنى لها»[3].

2.مفهوم العلم عند المعتزلة:

يعرف القاضي عبد الجبار العلم بأنه« المعنى الذي يقتضي سكون نفس العالم، إلى ما تناوله»[4]، ويقول في موطن آخر« إن المعرفة والدراية والعلم نظائر، ومعناها ما يقتضي سكون النفس وثلج الصدر وطمأنينة القلب» [5]

(1) الآمدي، المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين:423، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، لعبد الأمير الأعسم.

(2) عبد الرحمن بن زيد الزُّنيدي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي:479.

(3) محمد تقي المصباح، المنهج الجديد في تعلم الفلسفة:41.

(4) المغني في أبواب التوحيد والعدل:13/12.

(5) شرح الأصول الخمسة:46.

يمكن تسجيل ملاحظتين على تعريف القاضي للعلم.

الأولى: نجد في تعريف القاضي عدم التفرقة بين العلم والمعرفة، وهذا التعريف منه متأثر بالمعنى اللغوي لكل من العلم والمعرفة، إذ لا فرق بينهما من الناحية اللغوية[1] ولكن في التعاريف لا يقصر الأمر على اللغة، فلا بد من مراعاة السياق الذي يستخدم فيه كل من معنى العلم والمعرفة لتحديد الفروق بينهما، لا سيما في القرآن الكريم، حيث نجد أن الله أضاف العلم لنفسه وأضافه للإنسان، وأضاف المعرفة إلى الإنسان، ولكنه لم يضف المعرفة بجميع صيغها إلى نفسه.

وقد لاحظ البعض الفرق بينهما وهو أن المعرفة« إدراك الشيء بتفكر وتدبر»[2] ولا شك أن هذا المعنى لا يطلق على الله تعالى، كما أن المعرفة« مسبوقة بجهل بخلاف العلم، ولذلك يسمى الحق تعالى بالعالم، دون العارف»[3].

والذي أراه أن الفرق بين العلم والمعرفة من خلال هذين الوجهين، جاء انطلاقا من خلال القرآن الكريم، وهذا ما يفسر قَصْر إسناد المعرفة ومشتقاتها على الإنسان دون الله سبحانه وتعالى.

كما نلحظ القاضي سوَّى بين معنى العلم ومعنى الدراية، وللإشارة فإن الله أسند الدراية في القرآن الكريم إلى الإنسان، ولم يسندها إلى نفسه[4]، ولعل السر في ذلك أن

---

(1) انظر في عدم التفريق بين معنى العلم والمعرفة في اللغة: ابن منظور، لسان العرب:236/9، الزُّنَيْدي‹عبد الرحمن بن زيد›، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي:35-36، الغزالي، المستصفى: 21، وذكر الدكتور عبد الحميد الكردي أن هناك تقاربا بين المعنيين من حيث اللغة، انظر له: نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة:33-34، صلاح إسماعيل عبد الحق، مفهوم المعرفة:184-185، ضمن "سلسلة المفاهيم والمصطلحات" مجلة، من إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة:1418/1998.

(2) محمد عبد الرؤوف المناوي، التعاريف:511.

(3) الجرجاني، التعريفات:283.

(4) أسنِدت الدراية مع مشتقاتها في القرآن كلها للإنسان، من ذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ(34)﴾(لقمان)

الدراية هي « المعرفة المدركة بضرب من الحيل»[1]، وهذا المعنى يتنزه الله عنه، كما أن الإشكال في أصل الدراية، فأصلها مأخوذ من« المخاتلة من دريْت الصيد، وأدريته ختلته»[2].

الثانية:سكون النفس وطمأنينتها، أمر جوهري في تعريف العلم عند القاضي عبد الجبار، ذلك أن الإنسان لا يجد « اضطراب النفس وانزعاجها، في هذا الأمر الذي اعتقده »[3] .

أي أن القاضي يريد من وراء ذلك أن يصل العالم بالشيء الذي يريد معرفته إلى أعلى درجات اليقين، بحيث لا يبقى أي اضطراب في النفس اتجاه الشيء المعلوم.

ولكن السؤال الذي يطرح على القاضي عبد الجبار، هل التركيز على طمأنينة النفس تجعل من ذلك معيارا للوصول إلى الحقيقة؟

تعريف العلم عند القاضي عبد الجبار على النحو السابق، يجعل العلم أمرا ذاتيا، وليس معياريا، وتزداد هذه الذاتية أكثر بجعله « سكون النفس راجعا إلى العالم، لا إلى العلم» [4].

أي أن المعيار في ذلك هو الذات العالمة لا الموضوع الذي يراد معرفته، ومؤدى هذا اختلاف المعايير في ضبط الموضوع، ذلك لأن سكون النفس وطمأنينتها أمر راجع إلى الوجدان لا إلى الموضوع[5].

بناء على ما سبق كيف نطبق تعريف القاضي للعلم في التمييز بين خبر الآحاد

---

(1) الجرجاني، التعريفات:335.

(2) م.س.645.

(3) المغني:20/12.

(4) المغني:20/12.

(5) وانظر في هذا: زينة، حسني، العقل عند المعتزلة" تصور العقل عند القاضي عبد الجبار":74-79، الطبابي، سالم، المنهج العقلي عند الجاحظ:43، رسالة لنيل دكتوراه المرحلة الثالثة في أصول الدين، المعهد الأعلى لأصول الدين، جامعة الزيتونة.

والخبر المتواتر؟ هذا من جهة ومن جهة أخرى كيف نحدد المتواتر؟ إذا كان أهم عنصر في المتواتر أنه يفيد العلم؟

يجاب عن السؤالين بجواب واحد، وهو أننا نعجز عن وضع ضوابط فاصلة بين خبر الآحاد والمتواتر من جهة، كما أننا نعجز عن تحديد خبر المتواتر؛ إذ لا نستطيع أن نلزم غيرنا بأن هذا الخبر يفيد العلم؛ أو أن هذا الخبر متواتر؛ لأن ذلك متوقف على حصول العلم، وحصول العلم يتطلب إثلاج الصدر وطمأنينة النفس وهي أمر ذاتي.

وبذلك يكون القاضي عبد الجبار الذي اشترط للخبر المتواتر أن يرويه خمسة فأكثر، وكان مقصده من ذلك حسب ما استشففنا منه وضع ضوابط معيارية للخبر المتواتر، فقد هذه المعيارية.

ولنأخذ مثالا تطبيقيا على ذلك الأحاديث التي تجيز رؤية الله يوم القيامة، فهذه الأحاديث عند أهل السنة من الأخبار المتواترة، وبالتالي فهي تفيد العلم عندهم، بينما يحكم القاضي عبد الجبار على هذه الأحاديث بالوضع، رغم إقراره بأنَّ «الأخبار المروية في ذلك كثيرة»[1]وذكر من ذلك ثمانية أحاديث وردت عن ثمانية من الصحابة، وباعترافه أن ما ذكره لا يمثل كل الروايات التي جاءت في الرؤية، وإنما اقتصر على « أكثرها»[2].

أي أنها أكثر من ذلك ومع ذلك لم تثلج صدره، بل لم تصل إلى حد الشك، ولذا نجده حكم عليها بالوضع[3]، وهذا يعني النسبية في تحديد المتواتر، فليس ببعيد أن يدعي القاضي على أحاديث ما بأنها متواترة، ويُحكم عليها من قبل غيره بالوضع .

غير أن هذا النقد الموجه إلى تعريف العلم عند القاضي يتنزَّل في سياق صعوبة إيجاد تعريف للعلم، فما من تعريف وضع – فيما اطلعت عليه – إلا ونقد هذا التعريف

---

(1) المغني في أبواب التوحيد والعدل:224.

(2) م.س.ن.م.

(3) م.س. 224-233، شرح الأصول الخمسة:268-269.

من وجه ما، حسب الخلفية الفكرية للناقد [1].

ولعل الصعوبة في إيجاد تعريف جامع مانع هي التي دفعت ثلة من العلماء إلى العزوف عن تحديد العلم« كالفخر الرازي(ت:660) وأبي المعالي الجويني(ت:478)وأبي حامد الغزالي(ت:505)»[2].

ثالثا. أخبار الآحاد بين الظن والعلم من حيث الاحتجاج:

يتعين قبل الدخول في تفصيل المسألة التنبيه إلى أنه ينبغي أن لا يُفهم من هذا التقسيم أن أخبار الآحاد تدور دوما بين الظن والعلم، بل المقصود بذلك أن خبر الآحاد إذا توافرت فيه شروط الصحة[3] فعندها يكون الحديث دائرا بين إفادته للعلم أو الظن.

ويتبين من هذا أن القائلين بالظن يكون ذلك عندما يكون الحديث مستجيبا لكل الشروط التي يجب توافرها في الحديث، ولكنه لا يمكن أن يصل إلى مستوى العلم.

بعد تبيان ما سبق لابد من تحرير محل النزاع في هذه المسألة، ومحل النزاع إذا جاء خبر الآحاد مُتجردا عن القرائن المقوية له هل يفيد العلم أم لا ؟ يقول الشوكاني(ت:1250هـ) مُبرزا محل النزاع:« واعلم أن الخلاف...(في) إفادة خبر الآحاد

---

(1) انظر في كثرة هذه التعريفات للعلم، وفي نقدها: القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل:12/17-22، الجرجاني، التعريفات:99، الغزالي، المستصفى:21-22، الكردي ‹ راجح عبد الحميد›، نظرية المعرفة بين العلم والفلسفة:37-46.

(2) عبد الرحمن بن زيد الزُّنَيْدي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي:45.

(3) مدار الحديث الصحيح عند المحدثين على خمسة شروط:1.العدالة، 2.الضبط، 3.اتصال السند، 4.السلامة من الشذوذ، 5.السلامة من العلة.انظر:ابن جماعة، المنهل الروي:33، ابن حجر العسقلاني، مقدمة فتح الباري:11، ولا بد من البيان أن هذه الشروط ليست محل اتفاق بين المحدثين والأصوليين، فقد تكون هناك إضافات عليها أو عدم الاعتداد بهذا الشروط بشكل كامل، أو في فهم هذه الشروط، من ذلك مثلا احتجاج جمهور الأصوليين بالمرسل، وهو ما رفعه التابعي إلى الرسول ﷺ، وهذا على خلاف ما عليه جمهور المحدثين، انظر:أميرة بنت الصاعدي، القواعد والمسائل الحديثية المختلف فيها بين المحدثين وبعض الأصوليين:151-156.

الظن أو العلم، مُقيد بما إذا كان خبر واحد لم ينضم أليه ما يقويه» [1]هذا هو محل النزاع، والخلاف فيه على قولين كما سيتضح فيما بعد.

بناء على هذا نقسِّم هذه المسألة شقين: أخبار الآحاد إذا اقترنت بها قرائن، أخبر الآحاد إذا خلت من القرائن.

1.إذا حفَّت القرائن بأخبار الآحاد هل تفيد العلم عند المعتزلة؟

إذا ورد خبر الآحاد مرفقا بالقرائن التي تقويه فللمعتزلة قولان رئيسان في ذلك:

القول الأول: خبر الآحاد لا يفد العلم مطلقا مهما اقترنت به من قرائن، وقد تبنى القاضي عبد الجبار هذا القول، وأنكر على من قال بخلافه[2].

القول الثاني: يفيد العلم مطلقا إذا اقترنت به قرائن وهو قول النظام(ت:231)، وقد أعطى النظام دورا كبيرا للقرائن فيما يتصل بالخبر، فخبر الواحد يفيد العلم إذا اقترنت به قرائن[3]، ويُمثِّل النظام لذلك بمن خرج من داره، وهو شاق الجيب وحافي القدمين ويصيح بالويل والثبور، ويذكر أنه أُصيب بولده أو والده، ورئي الغسال مشمرا يدخل ويخرج، فمثل هذا يفيد العلم عنده [4].

لكنْ هل كلُّ أخبار الآحاد عند النَّظام تُفيد العلم إذا احتفَّت بالقرائن؟ أم أنّ الأمر مقصورٌ على قرائن مُحدَّدة؟

ذكر الجويني المثال السابق الذي نقلناه عن النّظام والذي فُهِم منه أنّ خبر الآحاد يفيد العلم حيثما اقترن بالقرائن ثم قال:«والذي ذكره النظام ما أراه إلا في مثل هذه الصورة، فإنه لا يخفى على غبيٍ من حثالة الناس أنَّ الواحد قد يخبر صادقا وقد يخبر

(1) إرشاد الفحول:94.

(2) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد العدل:396/15-400

(3)أبو الحسين البصري، المعتمد:92/2، الشيرازي، التبصرة:300، الرازي، المحصول:400/4، وبهذا يظهر لك عدم إصابة الدكتور عادل العوا في قوله عن النظام: «أبطل النظام خبر الواحد، وقال إنه لايوجب العلم الضروري»، المعتزلة والفكر الحر:197.

(4)الشيرازي، م.س.ن.م.، الرازي، م.س.ن.م.

كاذبا فلا تقع الثقة بأخباره، ولكن لعله قال: لا يبعد أن يحصُل الصدق بإخبار واحد فعُزِى إليه جزم القول في ذلك مطلقا، وليس من الإنصاف نسبة رجل من المذكورين إلى الخروج عن المعقول من غير غرض» [1].

مؤدَّى هذا أنَّ خبر الآحاد إذا ارتبط بقرينة من هذا النوع، فإنه مفيدٌ للعلم، وليس كلُّ قرينة تجعله مفيدا للعلم.

وبمقابل هذا لا يرى النظام أن الخبر المتواتر مفيدًا للعلم إذا خلا من القرائن، يقول فخر الدين الرازي(ت:606) عن اشتراط النّظام قرينة في المتواتر «خبر التواتر ما لم تحصل فيه القرائن لم يفد العلم، ومن تلك القرائن أن يعلم أنه ما جمعهم جامع من رغبة أو رهبة أو التباس»[2].

لكن مانُقل عن النّظام ليس قرينة بل هو شرط من شروط المتواتر، ولهذا يقول أبو الحسين البصري (ت:463):« ولعل أبا إسحاق عنى بالقرائن بالأخبار المتواترة، ما لا ينفك منها الأخبار المتواترة نحو امتناع اتفاق الكذب منهم، وأن لا يصح فيهم التواطؤ»[3]، فما نُقِل عن النّظام بأنه من القرائن هو من الشروط عند الجمهور، وعليه فالخلاف لا يتجاوز اللفظ.

أيّا كان الأمر فإن جُلَّ الأصوليين أعطوا دورا أساسيا للقرينة في خبر الآحاد إلى حد أنه قد يفيد العلم متجاوزا بذلك مرحلة الظن، يقول تقي الدين السبكي (ت:765) عن أثر القرائن في الخبر « ذهب النظام(ت:231)وإمام الحرمين(ت:478) والغزالي(ت:505) والإمام(الرازي(ت:606) واتباعه...والآمدي(ت: 631) وابن الحاجب(ت:630) أنه يفيد العلم، وهو المختار وذهب الباقون إلى أنه لا يفيد»[4].

ويقول الرازي(ت:606) بعد عرضه للأدلة :« فكل من استقرأ العرف، عرف أن

---

(1)الشيرازي، م.س.ن.م.، الرازي، م.س.ن.م.

(2)الشيرازي، م.س.ن.م.، الرازي، م.س.ن.م.

(3) المعتمد:93/2.

(4) السبكي، الإبهاج:283/2، ومن الذين قالوا لا يفيد العلم الشيرازي، انظر له: التبصرة:300.

مستند اليقين في الأخبار ليس إلا القرائن، فثبت أنَّ الذي قاله النظام حق»[1].

2. أثر القرائن المُحتفّة بأخبار الآحاد على السُّنة النبوية عند المعتزلة:

بعد أنْ عرفنا منزلة القرينة، هل يمكن أن ننزِّل دور القرينة عند النظام وغيره، على خبر الآحاد في السنة النبوية، بحيث نصل إلى نتيجة مفادها أن أحاديث الآحاد عنده تفيد العلم إذا اقترنت بها قرائن؟

من حيث التأسيس النظري الذي أرساه النظام وغيره يمكن أن توجد أحاديث تفيد العلم إذا اقترنت بها قرائن، ولكن من حيث التطبيق العملي نجد الأمثلة التي ساقها النظام وغيره[2] جاءت خالية من أي إشارة إلى أحاديث الآحاد في السنة النبوية، وهذا ما يرجح أن قصدهم من وراء ذلك هو بحث المسألة بشكل أعم من خبر الآحاد في السنة، لا سيما إذا أضفنا إلى ذلك نوعية القرائن التي تحف بهذه الأمثلة، حيث نلاحظ الآثار على المخبر، بحيث بدت منه قرائن مادية(شق الجيب، الصياح...)، وهذه القرائن لها صلة بالخبر(العلاقة بين الصياح وشقّ الجيب والموت...)، كما أن القرائن الأخرى التي

(1) الرازي، المحصول:403/4، وانظر: الجويني، البرهان:374/1، الآمدي، إحكام الأحكام:48/2، وبهذا قال الزركشي، انظر له: المنثور:59/3، ومع سير الأصوليين وراء النظام في هذه المسألة، وجهوا للنظام نقدا في إعطائه قيمة كبرى للقرائن، يقول الغزالي: «وقد أحالوا (الضمير راجع إلى المتكلمين والأصوليين من الشافعية) تلقي العلم الضروري من شخص واحد خلافا للنظام، وتمسكوا بأن قول الواحد وإن انضمت إليه القرائن فاعتماده الكذب في العرف ممكن لا استحالة فيه» المنخول:239.

إذًا ما الفرق بين النظام وغيره؟ الفرق بينهما هو أن النظام يجعل العلم-مأخوذا من الخبر ذاته الذي احتفت به القرائن أي من فم المخبر الذي أخبر بموت أب أو ابن له (المثال السابق)، على حين جعل المتكلمون والأصوليون العلم مأخوذا من جميع القرائن، يقول الغزالي: «والمختار أن العلم قد يستفاد من القرائن المنضمة إلى قول واحد ...نعم زل النظام، حيث قال يتلقى العلم من قوله (من قول المخبر)» المنخول:240.

فالفرق بينهما هو أن الاعتماد على قول المخبر وحده، قد لا يفيد العلم؛ لإمكانية كذب المخبر قصد الوصول إلى غرض ما في نفسه، أو ربما أغمي على المريض، فظن المخبر أنه مات، وهذا على خلاف الاعتماد على الخبر والقرائن انظر: الغزالي، م. س. ن.م، الرازي، المحصول:400/4.

(2) ذكر الجويني(ت:478) نفس المثال الذي نُقل عن النظام انظر: البرهان في أصول الفقه:374/1، وذكر الغزالي(ت:505) قريبا منه انظر: المستصفى:109-110.

حفت بالخبر، والتي تجاوزت صلتها إلى الغير هي مادية أيضا(وجود الغسال...)

هذه القرائن لا نجد لها مقاربات - فيما يبدو لي- من الناحية التطبيقية في السنة النبوية، وعليه يمكن القول إن فكرة وجود أحاديث آحاد مفيدة للعلم في السنة، كانت غائبة عنهم إبان سوق هذه الأمثلة، ولا نستطيع أن نجزم بإبعاد ذلك من الناحية التطبيقية، وكل ذلك لعدم التمثيل بأحاديث من السنة.

وإذا كان النظام(ت:231) وغيره ممن اعتد بدور القرائن في خبر الآحاد، لم يمثل لذلك بأمثلة من السنة، فإنا نجد كثيرا من المتكلمين والأصوليين يرون أخبار الآحاد مفيدة للعلم إذا اقترنت بها قرائن، ويقصدون بذلك أخبار الآحاد من السنة.

في هذا السياق يقول القاضي عبد الجبار عن أحاديث الآحاد التي استدل بها على حجية الإجماع[1] « أفتقولون إن هذه الأخبار متواترة عن الرسول ﷺ، تواترا نعلم منه قصده في أن الإجماع حجة؟...أو تقولون إنها في كل وجه من أخبار الآحاد؟ قيل له: نقْلها إلينا من باب الآحاد، ولا يمتنع أنَّ نقْلها إلى الصحابة والتابعين ومن قاربهم من باب التواتر...فإن قال: إذا كانت من أخبار الآحاد فكيف يصح الاحتجاج بها، في كونها حجة؟ مع أن خبرها غير معلوم(لا تفيد القطع)؟قيل له: هي وإن كانت الآن من أخبار الآحاد فالحجة بها في الأصل قائمة[2]».

الناظر في نص القاضي يفهم منه معطيات عدة:

الأول: الأخبار الواردة للدلالة على حجية الإجماع هي من الآحاد، وعرفنا ذلك من خلال النقل إلينا، أي أن عدد من روى هذه الأخبار لم يصل إلى حد التواتر؟ ولكن القاضي استدرك ليقول إن هذه الأحاديث، وإن كانت نقلت إلينا من باب الآحاد، ولكن

---

(1) ذكر القاضي في هذا الصدد كثيرا من الأحاديث منها حديث " الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ« لَا يَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ حَتَّى يَأْتِيَهُمْ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ ظَاهِرُونَ» انظر:المغني:180/17-181، والحديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب "الاعتصام بالكتاب والسنة"باب قول النبي ﷺ لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق، رقم:7311.

(2) المغني:181/17-182.

ليس ببعيد أن تكون قد وصلت إلى الصحابة والتابعين ومن قاربهم من باب التواتر.

الثاني: أخبار الآحاد قد تفيد العلم إذا اقترنت بها قرائن، وهذا يعد نسخا لمذهبه القائل إن خبر الآحاد لا يفيد العلم، وعليه يكون مذهب القاضي في خبر الآحاد أنها لا تفيد العلم، إلا إذا اقترن بها ما يجعلها مفيدة للعلم، والأخبار الواردة في حجية الإجماع من هذا النوع، وبناء عليه فهي تفيد العلم

الثالث: أن هذا النص يطرح تساؤلات عدة:

✓ ألا يمكن أن ندعي في خبرٍ ما، من أخبار الآحاد، أنه نقل إلى الصحابة والتابعين على هيئة المتواتر، وبالتالي نعتبره حجة مفيدًا للعلم رغم أنه وصلنا عن طريق الآحاد؟ وإن كان هذا التساؤل من باب الافتراض، إلا أنه يأتي على جهود المتكلمين والأصوليين بالنقض في التمييز بين المتواتر والآحاد، إذ تعدم الحدود الفاصلة بين المتواتر وغيره، ويغدو من الصعب الجزم بالحكم على حديث ما بأنه من الآحاد، إذ يكفي للرد على ذلك بأنه ليس من المستبعد وروده متواترا عند الصحابة والتابعين.

وهذا ما سعى إليه القاضي، فافتراضه جاء بمثابة التمهيد إلى تأكيد حجية أخبار الآحاد التي يفهم منها حجية الإجماع.

✓ ألا يمكن أن يؤدي قبول الافتراض السابق، أو الموافقة على وجود قرائن تقوي خبر الآحاد ليصل بمستوى المتواتر من حيث إفادته للعلم، إلى غياب المعيار الذي نحكم به على خبر ما بأنه آحاد؟ وذلك لصعوبة ضبط هذه القرائن، لا سيما أن الظاهر هو عكس ذلك، وهو ما سيتضح في التساؤل الثالث.

✓ لماذا نقلت هذه الأخبار إلى الصحابة والتابعين على هيئة المتواتر، ونقلت إلينا على شكل آحاد؟ وبالتالي ألا يمكن أن يكون نقلها إلينا بهذا الشكل دليلا على عدم وجود القرينة في الأصل؟ أي أنها لم تخرج عن إطار الآحاد لا لنا ولا لهم.

لعلنا نجد جوابا عن ذلك في هذا النص، يقول القاضي: «إنما نقول في هذه الأخبار خاصة إن الحجة بها قائمة؛ لتواتر الخبر عن الصحابة والتابعين؛ بأنهم عملوا بمخبرها،

فكل ما حصل فيه هذه الطريقة نقطع بقيام الحجة بها في الأصل، كما نقوله في أصول الزكوات، والصلوات، فأما مالم تكن هذه حاله فلا يجب أن نقطع بصحته، فإن قال: إذا كان الخبر هو الحجة فكيف ينقطع تنقله، حتى يصير بعد التواتر من باب الآحاد؟ قيل له: إذا اقترن به ما يقوم مقام نقله مما به تعلم صحته لم يمتنع ذلك، وهو إطباق من تقدم على العمل به لأجله». (1)

يفهم من هذا أن القاضي وضع ضابطا للتفرقة بين أخبار الآحاد التي يعلم صحتها، وبالتالي تفيد العلم وبين الآحاد التي لا تخرج عن دائرة الظن، وهذا الضابط هو "تواتر الخبر عن الصحابة والتابعين بأنهم عملوا بالخبر "، ويمثل لذلك بأصول الزكاة والصلاة، ويبدو أنه يقصد بذلك عدد ركعات الصلوات ونصاب الزكاة.

واشترط القاضي ثلاثة شروط ليكون هذا الضابط صحيحا:

1. أن يكون الخبر -الذي نَقل لنا عملهم بالخبر- صحيحا.
2. أن يكون الصحابة والتابعون عملوا بالخبر، لأجل الخبر دون غيره.
3. أن عملهم به على هذا الشكل يدل على صحة الخبر (2).

ويمكن أن نطبق هذه الشروط على أخبار الآحاد، التي جعلها القاضي دليلا من السنة على حجية الإجماع، فالقاضي يدعي أن الصحابة والتابعين عملوا بهذه الأخبار، وجعلوها بمثابة الحجة للإجماع، وفي هذا يقول:« فأما نقْل تمسكهم بالإجماع، وظهور ذلك فيهم...فطريقه التواتر، وعلِمنا ذلك من حال الصحابة...والأمر ظاهر عنهم أنهم أجروه(الإجماع)مجرى القرآن والسنة...وجعلوه في باب الأحكام الدليلَ الثالث» (3)

جاء قوله هذا لإثبات وجود الشرط الأول، ولكن يبقى السؤال مطروحا كيف علمنا أنهم عملوا بالإجماع بشكل يفيد التواتر؟ لا سيما أن الأدلة التي جعلها القاضي

---

(1) المغني:182/17.

(2) المغني:188/17، والظاهر أن الشرط الثالث أقرب إلى النتيجة منه إلى الشرط، واعتباره شرطا نوع من التجاوز.

(3) م.س.ن.م.

دليلا لحجية الإجماع جاءت على شكل آحاد.

لم أجد جوابا مقنعا لهذا السؤال لا في هذا الكلام، ولا في الذي قبله عندما رأى أنهم أطبقوا على العمل بمضمون هذه الأخبار، فكيف علمنا أنهم أطبقوا على العمل بمضمونها؟

وتمثيله لذلك بأصول الصلوات أو أصول الزكاة، ربما تعوزه الدقة، لأن السنة النبوية هي المصدر الوحيد في هذه المسائل، ما دام أنه لم يرد في القرآن تحديد عدد ركعات الصلاة ولا نصاب الزكاة، كما أن الاجتهاد لا يدخل في هذه المسائل، وهذا على خلاف الإجماع، فقد تكون حجية الإجماع متأتية من أدلة الكتاب[1].

وزيادة على هذا فإن اعتبار الإجماع حجة قاطعة مسألة فيها نظر « لأن الشُّبَه كثيرة في كون الإجماع حجة قاطعة»[2]، وهذا يدل على أن الإجماع لو كان مستندا إلى أدلة متواترة من السنة لما تطرقت إليه الشبه، كما أن وجود هذه الشُّبَه دليل على مغايرته لأصول الصلاة والزكاة، وعليه يصبح القياس بينه وبين هذه الأمثلة مفتقرًا إلى علة جامعة.

وما قلناه هنا ينطبق على الشرط الثاني الذي ذكره القاضي، فكيف نعرف أن الصحابة والتابعين جعلوا الإجماع حجة استنادا إلى هذه الأحاديث دون غيرها؟[3]

---

(1) ذكر أبو الحسين البصري هذه المسألة مبينا أن جعْلهم الإجماع حجة، قد يكون مرده إلى أدلة الكتاب انظرله: المعتمد:2/17.

(2) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد:212، وفي هذا يقول الشيخ محمود شلتوت: «لا أكاد أعرف شيئا اشتهر بين الناس، أنه أصل من أصول التشريع في الإسلام، ثم تناولته الآراء واختلفت فيه المذاهب من جميع جهاته، كهذا الأصل الذي يسمونه الإجماع» ثم ذكر الاختلاف في تعريفه، والاختلاف في إمكانية وقوعه، وهل يمكن معرفته أم لا ...إلى أن قال: «واختلف الذين قالوا بإمكان معرفته والاطلاع عليه: هل هو حجة شرعية فيجب العمل به على كل مسلم، أو ليس حجة شرعية، فلا يجب العمل به؟ واختلف الذين قالوا إنه حجة شرعية، هل ثبتت حجته بدليل قطعي يكفر منكره، أو بدليل ظني فلا يكفر»، شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة:65-66.

(3) لا بد من ملاحظة أننا لا نناقش هنا هل الإجماع حجة شرعية أم لا؟ وإنما نناقش مسألة أخبار الآحاد إذا اقترنت بها بعض القرائن هل تفيد العلم أم لا؟ والقاضي يرى ذلك، ويستدل بإجماع الصحابة والتابعين، وفي نظره أن هذا

قد نجد جوابا لهذا التساؤل عند أبي هاشم الجبائي(ت:323) حيث يرى «أنه كما نقل عنهم(الصحابة والتابعين) التمسك بالإجماع، فقد نقل عنهم الاحتجاج بهذه الأخبار»[1].

الناظر في هذا القول لا يجد فيه جوابا عن السؤال السابق؛ لأن احتجاجهم بهذه الأخبار ليس دليلا متمحضا على عدم احتجاجهم بأخبارٍ أخرى، كالاحتجاج بالقرآن مثلا على حجية الإجماع.

وقد تعرض أبو الحسين البصري(ت:436) المعتزلي لقضية خبر الآحاد إذا اقترنت به قرائن، ورأى أنه بهذه القرائن يصبح خبر الآحاد مفيدا للعلم، وبذلك يكون أبو الحسين سار وراء شيخه القاضي عبد الجبار، وفي هذا يقول«: فأما خبر الواحد إذا أجمعت الأمة على مقتضاه، وحكمت بصحته فإنه يقطع على صحته»[2].

لم يقدم أبو الحسين مثالا تطبيقيا مقرونا مع هذا التأسيس النظري في كيفية انقلاب خبر الآحاد من الوصف الملازم له، وهو إفادة الظن إلى استجلاب وصف آخر مأخوذ من الخبر المتواتر، وهو إفادة العلم، وهذه العملية التحويلية كانت بفضل القرينة، وهي إجماع الأمة على مقتضاه، والحكم بصحة الخبر الذي عقَّب به أبو الحسين بعد ذكره الإجماع عليه هو تحصيل حاصل، لأن الأمة لا تُجمع على مقتضى خبرٍ ما، إلا وصحة هذا الخبر راسخة في أذهانها.

لم يقدم أبو الحسين دليلا على ذلك، ولكن تتبع هذه القضية من خلال المظان يهدي إلى مثالٍ من أخبار الآحاد ذكره أبو الحسين محتجا به كدليلٍ من السنة على

الإجماع استند على أخبار نقلت لنا على شكل آحاد، ولكنها تفيد العمل، لأن الصحابة والتابعين عملوا بمقتضاها، والمناقشة للقاضي في هذه المسألة يقصد منها إظهار صعوبة تحقق هذا المنهج؛ لما يثيره من إشكاليات تعترض سبيله.

(1) القاضي عبد الجبار، المغني:188/17.

(2) المعتمد:84/2.

حجية الإجماع.[1].

استدل أبو الحسين على حجية الإجماع بحديث" لا تجتمع أمتي على خطأ"[2] ثم قال عن هذا الحديث:« وإنْ نُقِل بالآحاد، فإنَّ معناه بالتواتر[3]...فجرى ذلك مجرى ما تناقل بالآحاد من تفاصيل سخاء حاتم، في أنه قد صار بإجماعه(بإجماع أخبار الآحاد عن حاتم)متواترا»[4].

إذًا تنقّل خبر الآحاد إلى رتبة المتواتر المعنوي لكثرة الطرق الواردة في هذه الأحاديث بغض النظر عن الاختلاف في ألفاظها، والذي يهمنا من ذلك عملية التحول؛ لأن ذلك يعطي قوة للخبر بحيث يجعله مفيدا للعلم من حيث المجموع، وهو نفي الضلال والخطأ عن الأمة، وهذا يدل على حجية إجماع الأمة عنده.

والشأن في هذه الأخبار كالشأن فيما ورد عن كرم حاتم، فهي من حيث المجموع تدل على السخاء، مع أن هذا المجموع جاء عن طريق الآحاد كأن ذبح مرة شاة لضيفه وأخرى بعيرا، ومرة ثالثة قدم خبزا...فهذه الأخبار بمجموعها تثبت قاسما مشتركا، وهو كرم حاتم الطائي.

لكن هل يصح هذا القياس عند أبي الحسين؟

لعل أبا الحسين شعر بضعف هذا المسلك، ولهذا عقب على استدلاله السابق بالقول:« ولِقائلٍ أن يقول: إن هذه الأخبار تبلغ خمسة أو ستة، ولو روى خمسة نفر أو

---

(1) وللتذكير فإن أحاديث الآحاد التي استدل بها القاضي على حجية الإجماع هي نفسها الأدلة التي استدل بها أبو الحسين على ذلك. قارن بين المغني:17/180-181، وبين المعتمد:2/16-17.

(2) هكذا ذكره أبو الحسين انظر:المعتمد:2/16، والحديث أورد ه ابن ماجه عن أنس ﷺ قال:« سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ:« إِنَّ أُمَّتِي لَا تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلَالَةٍ فَإِذَا رَأَيْتُمْ اخْتِلَافًا فَعَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ »، ابن ماجه، السنن، كتاب، الفتن، باب السواد الأعظم، رقم:3950، كما أن الحديث ذكره العجلوني بعدة ألفاظ وروايات منها المرفوع ومنها الموقوف ثم قال:« وبالجملة فالحديث مشهور المتن، وله أسانيد كثيرة، وشواهد عديدة في المرفوع وغيره(أي غير المرفوع وهو الموقوف)» العجلوني، كشف الخفاء:2/470، رقم: 2999.

(3) وأيد هذا الحديث ببضعة شواهد.

(4) المعتمد:2/16.

ستة خبرا لم يجب أن يكون معلوما(أي ليس بمتواتر)...وليس ذلك من الأخبار عن سخاء حاتم بسبيل؛لأنه لا يمكن لأحد أن يخالف في سخاء حاتم؛ويمكن أن يخالف في هذه الأخبار»[1]

اكتفى أبو الحسين بذكر الاعتراض، ولم يجب عنه، مما يفهم منه قوة هذا الاعتراض، وضعف الدليل الذي استشهد به.

الذي أراه أن قوله السابق إذا أجمعت الأمة على العمل بخبر الآحاد، أو إذا تلقته بالقبول أفاد العلم كلام مُهم، لكنّه ينسف التفرقة بين الآحاد والمتواتر.

ويبدو أن أساس الإشكال في هذه المسألة، هو التأسيس النظري، فعندما انطلقوا من مبدأ أن الآحاد يفيد الظن والمتواتر يفيد العلم، وقعوا في إشكال من حيث التطبيق، حيث وجدوا إطباقا من الأمة على العمل ببعض الأحاديث، كحديث تحريم المرأة على عمتها وخالتها، وهذا الخبر آحاد، وخبر الآحاد يفيد الظن في نظرهم، وهذا الإطباق يفيد العلم، فوقعوا في إشكالين:

كيف تطبق الأمة على العمل بخبر يفيد الظن؟ أي عدم صحته متصور في الذهن.

كيف يتم التوفيق بين حجية خبر الآحاد باعتباره مفيدا للظن عندهم، وبين تلقي الأمة له والعمل به باعتبار ذلك يفيد العلم عندهم؟

ولم يجدوا-فيما يبدو –مخرجا من ذلك إلا بالقول إن الإجماع أو تلقي الأمة لخبر الآحاد بالقبول يحول الآحاد إلى متواتر، ويصبح خبر الآحاد مفيدا للعلم.

اتضح مما سبق أن خبر الآحاد إذا اتصلت به قرينة أفاد الخبر العلم، وخرج هذا الخبر عن دائرة أخبار الآحاد التي تفيد الظن، إلى رُتبة الأخبار التي تفيد العلم.

3. إذا خلت أخبار الآحاد من القرائن، هل تفيد العلم أم الظن؟

إذا ورد خبر الآحاد خاليًا من القرائن ففيه قولان: قول للمعتزلة وجمهور المتكلمين

---

(1) المعتمد:2/16-17.

والأصوليين من أهل السنة وبعض المحدثين، وهؤلاء يقولون إن خبر الآحاد في أحسن أحواله يفيد الظن، والقول الثاني لجمهور المحدثين، وهؤلاء يقولون بأنه يفيد العلم.

قول المعتزلة وجمهور المتكلمين والأصوليين:

ذهب المعتزلة إلى أن خبر الآحاد يفيد الظن، وهذا يفهم من قول القاضي « وأما مالا يعلم كونه صدقا ولا كذبا فهو كأخبار الآحاد»[1]، ومؤدّى هذا أن أخبار الآحاد تفيد الظن ولا ترقى إلى مستوى العلم، وذلك لأنه جعل هذا الصنف من النوع الذي لا يعلم صدقه، وكونه كذلك يعني أنه لا يفيد العلم لدى السامع أي هو يفيد الظن، ويزداد هذا الأمر تأكيدا بقول القاضي :« وخبر الواحد مما لا يقتضي العلم» [2] وكذا صرح أبو الحسين البصري بأن خبر الآحاد لا يفيد العلم، وفي هذا يقول:« خبر الواحد لا يقتضي العلم»[3].

وكون خبر الواحد مما لا يقتضي العلم، لا يعني أنه يقتضي الكذب، بل هو غير معلوم الصدق، ولا معلوم الكذب، ولكن يمكن أن يكون الخبر كاذبا أو صادقا، وهو أمر راجع إلى القرائن المحيطة بالراوي والمروي، وما قاله القاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري يمثل قول المعتزلة في هذه المسألة، وهو أن خبر الآحاد لا يقتضي العلم[4].

الناظر في مصنفات أهل السنة يجد جمهور أهل السنة من المتكلمين والأصوليين

---

(1) شرح الأصول الخمسة:769، ويقول أبو الحسين البصري «وأما الأخبار التي لا يعلم صدقها ولا كذبها فهي أخبار الآحاد» المعتمد:79/2

(2) شرح الأصول الخمسة:269.

(3) المعتمد:92/2.

(4) يقول الصاحب بن عباد (ت:385): والحديث المروي "سترون ربكم كما ترون القمر" خبر واحد، وقد أجمع العلماء على أنه لا يوجب العلم»، الصاحب بن عباد، الإبانة، ص:15، ضمن كتاب نفائس المخطوطات، ويقول الحاكم الجشمي(ت:493) عن حديثٍ ورد في الشفاعة هو «خبر واحد، لا يعلم صحته»، الحاكم الجشمي، تحكيم العقول في تصحيح الأصول:225، وقد سلك الإباضية هذا المنهج، انظر: أعوشت، ‹بكير بن سعيد›، دراسات إسلامية في الأصول الإباضية:81-82.

ذهبوا إلى ما ذهب إليه المعتزلة، من أن أحاديث الآحاد لا تفيد العلم، وفي هذا السياق يقول البغدادي(ت:429):« وأما أخبار الآحاد فمتى صح إسنادها، وكانت متونها غير مستحيلة في العقل، كانت موجبة للعمل بها دون العلم»[1]، وقد اعتبر البغدادي هذا القول من « الأصول التي اجتمع عليها أهل السنة»[2]، ويقول أبو المظفر السمعاني(ت:489) عن خبر الآحاد:« ذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين إلى أنه لا يوجب العلم»[3].

هذا التوجه الذي أخذ به جمهور أهل السنة من المتكلمين والأصوليين والفقهاء جاء متابعة للمعتزلة في جعلهم أخبار الآحاد غير مفيدة للعلم، وهو توجه فيه مخالفة لجمهور أصحاب الحديث، وهو ما سيتضح في الفقرة الموالية.

قول جمهور المحدثين وبعض المتكلمين والأصوليين:

ذهب بعض المتكلمين والأصوليين من أهل السنة وجمهور المحدثين[4] إلى القول بأن أخبار الآحاد تفيد العلم، يقول أبو المظفر السمعاني(ت:489) مبرزا موقف المحدثين من أخبار الآحاد:« ذهب أكثر أصحاب الحديث، إلى أن الأخبار التى حكم أهل الصنعة بصحتها، ورواها الأثبات الثقات موجبة للعلم»[5]، ويقول الجويني(ت:478) مبينا أصحاب هذا القول:« ذهبت الحشوية من الحنابلة، وكتبة الحديث على أن خبر

---

(1) الفرق بين الفرق:312-313

(2) الفرق بين الفرق:310.

(3) قواطع الأدلة في الأصول:333، وأخذ الشوكاني بهذا القول ونسبه للجمهور، انظر: إرشاد الفحول:92، وهو مذهب الباقلاني، تمهيد الأوائل:441، وأبي إسحاق الشيرازي، التبصرة:298، والجويني، البرهان:392/1، 507/2، والزنجاني، تخريج الفروع على الأصول:364، والغزالي، المنخول:252، المستصفى:116، واعتبر ذلك معلوما بالضرورة

(4) وإنما قلنا جمهور أهل الحديث لأن هناك من تأثر بالمتكلمين والأصوليين، وذهب إلى القول بأن خبر الآحاد لا يفيد العلم، ومن هؤلاء الخطيب البغدادي(ت:463) انظر: الكفاية في علم الرواية ص:16-17، ومن المتأخرين أيضا نجد النووي (ت: 676)، انظر شرحه على صحيح مسلم:20/1.

(5) قواطع الأدلة في الأصول:333.

الواحد العدل يوجب العلم، وهذا خزي فلا يخفى مدركه على ذي لب»[1]، ويقول الشوكاني(ت:1250هـ):« وقال أحمد بن حنبل(ت:241) إن خبر الواحد يفيد بنفسه العلم»[2].

وفي هذا السياق يقول ابن حزم(ت:456):« ما نقله الواحد عن الواحد[3]...إذا اتصل برواية العدول إلى رسول الله ﷺ وجب العمل به، ووجب العلم بصحته أيضا» [4]، وقد دافع ابن حزم كثيرا عن هذا المذهب، معتبرا أن هذا محط إجماع من الأمة « فصح بهذا إجماع الأمة كلها، على قبول خبر الواحد الثقة عن النبي ﷺ، وأيضا فإن جميع أهل الإسلام كانوا على قبول خبر الواحد الثقة عن النبي ﷺ...حتى حدث متكلموا المعتزلة، بعد المائة من التاريخ فخالفوا الإجماع في ذلك»[5].

بان مما سبق أن جمهور المحدثين ذهبوا إلى القول بأن خبر الآحاد يفيد العلم، ولعل الإجماع الذي يقصده ابن حزم يدخل فيه المحدثون، لأن قبل المائة ماكان علم الكلام والأصول مُؤسَّسا.

---

(1) البرهان:392/1.

(2) إرشاد الفحول:92.

(3) وللإشارة فإن المقصود بقوله "الواحد عن الواحد" هو الفرد الواحد بمعناه اللغوي، وليس المقصود به المعنى الاصطلاحي الذي هو دون التواتر، أما ما رواه اثنان فيفيد العلم من باب أولى، وفي هذا يقول:« إذا جاء اثنان فأكثر من ذلك، وقد تيقنا أنهما لم يلتقيا، ولا دسسا، ولا كانت لهما رغبة فيما أخبرا به، ولا رهبة منه ... فحدث كل واحد منهما مفترقا عن صاحبه، لا يمكن أن يتفق خاطر اثنين على توليد مثله، وذكر كل واحد منهما مشاهدة أو لقاء لجماعة شاهدت أو أخبرت عن مثلها بأنها شاهدت، فهو خبر صدق يضطر بلا شك من سمعه إلى تصديقه ويقطع على غيبه» ابن حزم، إحكام الأحكام:102/1-103.

(4) م.س:103/1

(5) ابن حزم، إحكام الأحكام:108/1

رابعا: أخبار الآحاد من حيث المضمون عند المعتزلة

1.أخبار الآحاد المتصل مضمونها بالعمل وضوابطها عند المعتزلة:

يُقصد بالعمل كل الأحاديث التي تطلب من الإنسان عملا ما، وذلك كالأحاديث المتصلة بالعبادات من فروع الصلاة والصوم والبيع والشراء...

ويكون ذلك باعتبار قيام النبي ﷺ بهذا العمل، وقيامه به تشريع لنا ما لم يكن خاصا بالنبي ﷺ، ويمكن التمثيل لذلك بما رواه ابن عمر رضي الله عنهما«أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ حَذْوَ مَنْكِبَيْهِ، إِذَا افْتَتَحَ الصَّلَاةَ، وَإِذَا كَبَّرَ لِلرُّكُوعِ، وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنْ الرُّكُوعِ رَفَعَهُمَا كَذَلِكَ أَيْضًا وَقَالَ:سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ، رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ، وَكَانَ لَا يَفْعَلُ ذَلِكَ فِي السُّجُودِ»[1].

فرفْعُ الرسول ﷺ يديه في المواطن التي ذكرها الحديث هي أفعال، وكذلك قوله ﷺ: « سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ، رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ» هو فعل أيضا.

هذه الأخبار عند أبي الحسين البصري إما أنه «لا يجب العمل بها، بأن لا تتكامل فيها الشروط التي معها يجب العمل بها، وإما أن يجب العمل بها، إما عقلا كأخبار المعاملات، وإما أنْ يجب سمعا كأخبار الشريعة» [2].

يظهر هذا النص أن موقف المعتزلة من هذا النوع مماثل لموقف أهل السُّنَّة، ولهذا لا يوجد - فيما اطلعت عليه - أي اعتراض على الأحاديث المفيدة للعمل، وإنما مشكلة المعتزلة تتمثل في الأحاديث التي تفيد العلم، كالأحاديث الواردة في رؤية الله تعالى يوم القيامة، وفي شفاعة النبي ﷺ للمذنبين من أمته.

يدل هذا على أن المعتزلة مقاربة لأهل السُّنَّة في موقفها من الأحاديث المتصلة بالعمل، بل لا أغالي إنْ قلت إن المعتزلة فاقوا الكثير من أهل السُّنَّة في هذا الجانب، إلى

---

(1) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأذان، باب: رفع اليدين في التكبيرة الأولى، ومع الافتتاح، رقم: 735.

(2) أبو الحسين البصري: المعتمد: 79/2.

حد المبالغة ويتضح ذلك من:

أ. تخصيص القرآن والسنة المتواترة بخبر الآحاد عند المعتزلة:

أجاز المعتزلة أن يُخصص القرآن والمتواتر من السنة بخبر الآحاد[1]، وهذا موقف تجاوز موقف أهل السنة من جهة الاعتماد، لكنْ هذه المكانة مبالغ فيها، وجاءت نقيض إهدارهم للكثير من السنة النَّظرية.

ب. نسخ القرآن والسنة المتواترة بخبر الآحاد عند المعتزلة:

أجاز المعتزلة لخبر الآحاد أن ينسخ القرآن، وكذا السنة المتواترة[2]، وهذا على خلاف جمهور أهل السُّنَّة، حيث لم يجيزوا لخبر الآحاد أن ينسخهما، وذلك لضعفه، يقول الشاطبي(ت:790):«أجمع المحققون على أن خبر الواحد لا ينسخ القرآن، ولا الخبر المتواتر؛ لأنه رفعٌ للمقطوع به بالمظنون»[3].

ولم أجد - فيما اطلعت عليه - أحدا من المعتزلة اعترض على العمل بخبر الآحاد سوى ما نقل عن الجبائي (ت:304) وأبي الحسين الخياط (ت:290).

ج. موقف أبي علي الجبائي (ت:304) من العمل بخبر الآحاد:

بيّنا فيما سبق أن خبر الواحد يعمل به عند المعتزلة في العمليات، واستنادا إلى هذا

---

(1) القاضي عبد الجبار، المغني: 89/17، الحاكم الجشمي، شرح العيون: 297- 298، مخطوط بالجامع الكبير، صنعاء، اليمن، تحت رقم: 657، أبو الحسين البصري، المعتمد: 155/2- 156.

(2) أبو الحسين البصري: المعتمد: 398/2، الحاكم الجشمي، شرح العيون: 320، 324- 326، مخطوط بالجامع الكبير، صنعاء، اليمن، تحت رقم: 657، ونقل الشوكاني (ت: 1250 ه) هذا القول عن القاضي عبد الجبار، انظر: إرشاد الفحول: 325، 336.

وبهذا يظهر لك خطأ أحمد قوشتى عبد الرحيم في نقله عن المعتزلة، بأنهم يشترطون في النص الناسخ أن يكون قطعيا، انظر له: حجية الدليل النقلي بين المعتزلة والأشاعرة: 105، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير، قسم الفلسفة، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة.

(3) الموافقات: 106/3، وانظر في قول الجمهور: الغزالي، المستصفى: 101، السبكي، الإبهاج: 251/2، الجويني، الورقات في أصول الفقه: 22، علي بن العباس الحنبلي، القواعد والفوائد الأصولية: 282، ابن بدران، المدخل: 220، محمد بن عمر: التقرير والتحبير: 291/2.

يُعمَل بكل أخبار الآحاد، حتى لو كانت مروية عن فرد واحدٍ عن مثله، من مبدأ التلقي عن الرسول ﷺ إلى تدوين الخبر.

لكن شذَّ عن هذه القاعدة أبو علي الجبائي، فلم يقبل خبر الآحاد إلا إذا رواه اثنان فأكثر، فإذا « روى العدلان خبرًا وجب العمل به، وإن رواه واحد فقط لم يجز العمل به إلا بأحد شروط، منها:أن يعضده ظاهر، أو عملُ بعض الصحابة، أو اجتهاد، أو يكون منتشرا»[1].

مؤدى هذا أن الحديث الذي يَرِد عن رسول الله ﷺ، وموضوعه العمل، يجب عند الجُبَّائي أن يرويه اثنان من الصحابة على الأقل، وأن يتلقاه عن الصحابة اثنان من التابعين على الأقل، حتى يُدوَّن الخبر، يقول القاضي بعد إسناده الرأيَ للجبائي:«ولا خلاف بين القائلين بخبر الواحد، في أنه يعتبر النقل إلى أن ينتهي إلى الرسول عليه السلام، فمن يقول بالاثنين يوجب استمرار النقل فيه على هذا الحد»[2].

حُجّة أبي علي في عدم قبوله حديث الآحاد - إلا إذا جاء على وفق ما اشترطه - أن النبي ﷺ لم يعمل بخبر ذي اليدين حتى سأل أبا بكر وعمر رضي الله عنهما[3].

كما أن الصحابة رضي الله عنهم اعتبروا العدد في الأخبار، فأبو بكر لم يقبل خبر المغيرة في الجَدَّة حتى رواه معه محمد بن مسلمة[4]، ولم يعمل عمر بخبر أبي موسى في

---

(1)أبو الحسين البصري، المعتمد: 138/2.

(2) القاضي عبد الجبار، المغني: 380/17.

(3) روى البخاري «عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ انْصَرَفَ مِنْ اثْنَتَيْنِ، فَقَالَ لَهُ ذُو الْيَدَيْنِ: « أَقَصُرَتْ الصَّلَاةُ، أَمْ نَسِيتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَصَدَقَ ذُو الْيَدَيْنِ؟ فَقَالَ النَّاسُ: نَعَمْ، فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَصَلَّى اثْنَتَيْنِ أُخْرَيَيْنِ، ثُمَّ سَلَّمَ، ثُمَّ كَبَّرَ فَسَجَدَ، مِثْلَ سُجُودِهِ أَوْ أَطْوَلَ»، صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب: هل يأخذ الإمام إذا شك بقول الناس، رقم: 714، وفي رواية أخرى للبخاري ومسلم « وفي القوم أبو بكر وعمر فهابا أن يتكلما»، صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب: تشبيك الأصابع في المسجد وفي غيره، رقم: 482.

(4) روى أبو داود في سننه « عَنْ قَبِيصَةَ بْنِ ذُؤَيْبٍ، أَنَّهُ قَالَ: جَاءَتْ الْجَدَّةُ إِلَى أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ، تَسْأَلُهُ مِيرَاثَهَا، فَقَالَ: مَا لَكِ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى شَيْءٌ، وَمَا عَلِمْتُ لَكِ فِي سُنَّةِ نَبِيِّ اللَّهِ ﷺ شَيْئًا، فَارْجِعِي حَتَّى أَسْأَلَ النَّاسَ، فَسَأَلَ النَّاسَ فَقَالَ الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ: « حَضَرْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَعْطَاهَا السُّدُسَ، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: هَلْ مَعَكَ غَيْرُكَ؟ فَقَامَ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ فَقَالَ مِثْلَ مَا قَالَ الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ، فَأَنْفَذَهُ لَهَا أَبُو بَكْرٍ» سنن أبي داود، كتاب الفرائض، باب: في الجدة، رقم: 2894،

الاستئذان حتى رواه معه غيره[1]، كما أنه لم يعمل بخبر فاطمة بنت قيس، التي طلقها زوجها البتة فطالبت بالسكنى والنفقة[2].

ثم إنَّ أبا بكر وعمر رضي الله عنهما لم يقبلا خبر عثمان بن عفان ﷺ في ردّ الحكم بن العاص إلى المدينة، وقالا: إنك شاهد واحد[3]، وموطن استشهاد أبي علي في هذه الأحداث أنها بمثابة الإجماع من الصحابة، حيث لم يُنكر على من لم يكتفِ براوٍ واحدٍ.

واستدل الجبائي بدليل عقلي وهو قياس الرواية على الشهادة، والجامع بينهما أن كلا منهما إخبار عن الغير، فيجب في الرواية العدد كما يجب في الشهادة [4].

يظهر للناظر في أدلة الجبائي أنها غير مقنعة؛ لأن عدم قبول رواية الخبر في معظم

ورواه الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الفرائض عن رسول الله ﷺ، باب: ما جاء في ميراث الجدة، رقم: 2100، ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الفرائض، باب: ميراث الجدة، رقم: 2724، مالك، الموطأ، كتاب الفرائض، باب ميراث الجدة، رقم: 1098.

(1) روى البخاري «عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: كُنْتُ فِي مَجْلِسٍ مِنْ مَجَالِسِ الْأَنْصَارِ، إِذْ جَاءَ أَبُو مُوسَى كَأَنَّهُ مَذْعُورٌ، فَقَالَ: اسْتَأْذَنْتُ عَلَى عُمَرَ ثَلَاثًا فَلَمْ يُؤْذَنْ لِي فَرَجَعْتُ، فَقَالَ: مَا مَنَعَكَ؟ قُلْتُ: اسْتَأْذَنْتُ ثَلَاثًا فَلَمْ يُؤْذَنْ لِي فَرَجَعْتُ، وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِذَا اسْتَأْذَنَ أَحَدُكُمْ ثَلَاثًا، فَلَمْ يُؤْذَنْ لَهُ فَلْيَرْجِعْ، فَقَالَ: وَاللَّهِ لَتُقِيمَنَّ عَلَيْهِ بِبَيِّنَةٍ، أَمِنْكُمْ أَحَدٌ سَمِعَهُ مِنْ النَّبِيِّ ﷺ؟ فَقَالَ أُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ: وَاللَّهِ لَا يَقُومُ مَعَكَ إِلَّا أَصْغَرُ الْقَوْمِ، فَكُنْتُ أَصْغَرَ الْقَوْمِ، فَقُمْتُ مَعَه فَأَخْبَرْتُ عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ ذَلِكَ»، صحيح البخاري كتاب الاستئذان، باب: التسليم والاستئذان، رقم: 6245.

(2) روى مسلم عن الشعبي أنه دخل على فاطمة بنت قيس، فسألها عن قضاء رسول الله ﷺ فيها، فبينت له أن زوجها طلقها « الْبَتَّةَ، فَقَالَتْ: « فَخَاصَمْتُهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي السُّكْنَى وَالنَّفَقَةِ، قَالَتْ: فَلَمْ يَجْعَلْ لِي سُكْنَى وَلَا نَفَقَةً» صحيح مسلم، كتاب الطلاق، باب: المطلقة ثلاثا لا نفقة لها، رقم: 1480، وكان عمر ﷺ قد اعترض على الحديث، وقال: « لَا نَتْرُكُ كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّنَا ﷺ لِقَوْلِ امْرَأَةٍ، لَا نَدْرِي لَعَلَّهَا حَفِظَتْ أَوْ نَسِيَتْ، لَهَا السُّكْنَى وَالنَّفَقَةُ، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ (1) ﴾ (الطلاق) م.س.ن.م.

(3) هو الحكم بن العاص بن أمية، عمُّ عثمان بن عفان، وقد كان النبي ﷺ طرده إلى الطائف، ولما تولى أبو بكر الخلافة طلب من أبي بكر إرجاعه، وقيل الطالب هو عثمان، فرفض أبو بكر محتجا بطرد النبي ﷺ له، وأرجعه عثمان في خلافته وطُعن على عثمان لهذا الإرجاع، واختلف في سبب طرد النبي ﷺ له، فقيل: كان يفشي سر رسول الله، وقيل كان يقلده في مشيه وفي بعض حركاته، انظر: الطبراني، المعجم الكبير: 214/3، رقم: 3168، الذهبي، سير أعلام النبلاء: 108/2، ابن حجر العسقلاني، الإصابة: 104/2- 105، ولم أجد - فيما اطلعت عليه - أنه طَلَبَ من عمر إرجاع الحكم بن العاص، أو أنهما قالا له: إنّك شاهد واحد.

(4) أبو الحسين البصري، المعتمد: 138/2- 139، الرازي، المحصول: 601/4- 606

هذه الأمثلة التي ساقها أبو علي ليس مرده إلى عدم قبول رواية الواحد، وإنما الأمر متصل بالراوي لأسباب معينة.

والمتأمل في هذه الأدلة يجد عمر بن الخطاب يمثل محورا أساسيا في هذه الأدلة، وكأنه يمثل الرأس في عدم قبول خبر الواحد، بينما نجده من حيث الواقع قبِل أخبارا كثيرة لم تُروَ إلا عن واحد فقط، ولو كان الأمر متعلقا بعدم قبول خبر الواحد عنده لاتخذ من ذلك موقفا عاما من كل الأخبار التي حملها فرد واحد، فعملية الانتقاء عنده ترجح أن الأمر في هذه المسألة ذاتي وليس معياريا، ولذا نجده لم يتردد في قبول خبر عبد الرحمن بن عوف ﵁ في جواز أخذ الجزية من المجوس، وذلك عندما قال:« سمعت رسول الله ﷺ يقول:« سنوا بهم سنة أهل الكتاب»، وهذا الحديث تفرد به ابن عوف، وبموجبه أخذ عمر الجزية من المجوس، ولم يثبت أن عمرَ طالبَ ابن عوف بإحضار شاهدٍ يؤكد سماعه هذا الحديث.

أما من حيث الرد التفصيلي فالملاحظ أن المعتزلة أنفسهم لم يستسيغوا توجه الجبائي وأدلته، فأبو الحسين البصري (ت:463) - مثلا - قد اعترض على أدلة الجبائي مُبيّنا أن خبر ذي اليدين لا يصلح برهانا للجبائي، باعتبار أن الجبائي يشترط أن يروي الخبر اثنان، بينما خبر ذي اليدين - كما استشهد به الجبائي[1] - يدل على اعتبار ثلاثة، وهم أبو بكر وعمر وذو اليدين رضي الله عنهم.

وأما عدم اكتفاء أبي بكر وعمر رضي الله عنهما براوٍ واحدٍ في الأمثلة التي ساقها الجبائي، فإنه لا يدل على أنهما لا يعملان بخبر الواحد لو انفرد به الراوي؛ لأن الحاكم

(1) هذا القيد ضروري، وإلا لو رجعنا إلى النصوص الواردة في خبر ذي اليدين، لما صلح رد أبي الحسين البصري، باعتبار أن النبي ﷺ لم يسأل أبا بكر وعمر، وإنما توجه إلى من كان موجودا، وفي رواية أخرى أن من بين الموجودين أبا بكر وعمر، وتوجهه ﷺ بالسؤال إلى من كان موجودا بقوله: «أصدق ذو اليدين ؟» ليس فيه ضبط العدد بثلاثة - وهذا محصل رد أبي الحسين على هذا الدليل - لو نظرنا إلى هذا الحديث بذاته، فمن الممكن أن يكتفي النبي ﷺ بواحد يؤكد صواب الخرباق بن عمرو الملقب بذي اليدين، ومن الممكن أن لا يكتفي بذلك، ولكن ظاهر الحديث يؤكد عدم اكتفاء النبي ﷺ بقول ذي اليدين، وهذا موطن القوة في هذا الاستشهاد.

قد يطلب شاهدا ثالثا ليقوي ظنه [1].

كما أن الناظر إلى حديث فاطمة بنت قيس يفهم منه أن العلة في اعتراض عمر ﵁ ليس لأنها روت هذا الحديث كفرد، وإنما خشي عمر من طروء النسيان عليها، ولعل هذا يفهم من قوله:« لعلها حفظت أو نسيت»[2].

وقد يكون عدم قبول عمر رضي الله عنه لحديث فاطمة لعدم اطلاعه على هذا الحكم الذي قالته فاطمة، ولذا رُوي أنه قال:« خفي علي هذا من رسول الله ﷺ »[3]، كما أن عدم القبول قد يكون راجعا إلى أن عمر كان يتبنى عدم تخصيص القرآن بخبر الآحاد، والأخذ بالحديث يؤدي إلى تخصيص القرآن به[4].

---

(1) أبو الحسين البصري، المعتمد: 138/2- 139، الرازي، المحصول: 603/4- 604.

(2) وللإشارة فإن البعض يروي هذا الحديث بلفظ «أصدقت أم كذبت؟»، وقد خطّأ ابن القيم (ت: 751) من يروي الحديث بهذا اللفظ، وأشار إلى أن هذا اللفظ لم يرد في حديثٍ، وفي هذا يقول: «وما يرويه بعض الأصوليين - لا ندع كتاب ربنا...لقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت - غلط ليس في الحديث، وإنما الذي في الحديث حفظت» حاشية ابن القيم: 280/6.

وقد تتبعت الحديث فلم أجده بلفظ " أصدقت أم كذبت " ولذا ينبغي التثبت في النقل والتحري في الدقة، فالفرق بينهما كبير، فالنسيان أمر جبلي في الإنسان، بينما في الرواية المنتقدة يفهم منها خوف عمر من كذب المرأة، وهو ما قد يشير إلى بروز الكذب كظاهرة في فترة عمر، وهو ما يناسب توجهات المستشرقين الَّذين يؤرخون لظاهرة الكذب في الحديث في عهد الرسول ﷺ، مع أن المعروف أن الكذب في الحديث كظاهرة فكرية واسعة نشأت بعد الفتنة، وكأن ابن القيم في نقده لبعض الأصوليين يشير إلى أبي الحسين البصري وفخر الدين الرازي، فقد نقلا الحديث باللفظ الذي انتقده، انظر: المعتمد: 115/2، المحصول: 140/3، 447/4.

(3) ابن حزم، إحكام الأحكام: 248/2.

(4) ذكر ذلك أبو الحسين البصري، انظر: المعتمد: 115/2- 116، 162، وهذا ليس ببعيد ولا سيما إذا علمنا أنه لا معارضة حقيقية بين هذا الحديث، وبين الآية التي استشهد بها عمر وهي قوله تعالى: ﴿ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ (1) (الطلاق) ﴾ ما دام هناك جمع، وذلك بحمل الآية على المطلقة رجعيا فهذه لا يخرجها زوجها، ويستتبع ذلك النفقة، وحمل الحديث على المطلقة بائنا، وهذا ما فهمته فاطمة، يقول المباركفوري في تبيان وجهة نظر فاطمة بنت قيس ومن قال برأيها: « بأنه (أي قول عمر)مخالف لكتاب الله ليس بصحيح، فإن الذي فهمه السلف من قوله تعالى: ﴿لا تخرجوهن من بيوتهن ﴾ هو ما فهمته فاطمة من كونه في الرجعية، لقوله في آخر الآية: ﴿لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا﴾؛ لأن الأمر الذي يرجى إحداثه هو الرجعة لا سواه، وهو الذي حكاه الطبري عن قتادة والحسن والسدي والضحاك، ولم يحك عن أحد غيرهم خلافه، قال الشوكاني:

وأما ما فعله عمر بن الخطاب مع أبي موسى رضي الله عنهما فهو نوع من التثبت لا ردا لخبرٍ رواه فرد واحد، ولهذا رُوي أن أُبَيّ بن كعب قال لعمر في هذه القضية:«فلا تكونن عذابا على أصحاب رسول الله ﷺ ،فقال:سبحان الله، إنما سمعت شيئا فأحببت أن أتثبت»[1].

قياس الجبائي الرواية على الشهادة منقوض بسائر الشروط المعتبرة في الشهادة وغير معتبرة في الرواية، كالذكورة والبصر وعدم القرابة[2].

د. رأي أبي الحسين الخياط (ت:290) في عدم إثبات خبر الآحاد:

أَلَّف الخياط كتابا أسماه "الرد على من أثبت خبر الواحد"[3]، ويفهم من هذا التأليف أن الخياط لم ينكر العمل بخبر الآحاد، وإنما أنكر إثباته كحجة مفيدة للعلم، والفرق بينهما أن العمل بأخبار الآحاد لا يقتضي كونه مفيدا للعلم، ولهذا رأينا المعتزلة تُفرِّق بين خبر الآحاد الذي يفيد العمل، وبين خبر الآحاد الذي يفيد العلم، وهذه التفرقة راجعة إلى أن خبر الآحاد ظني، والظني لا يعمل به إلا في النواحي العملية لا العلمية؛ لأن النواحي العلمية تحتاج إلى خبر مفيد للعلم، أي إلى الخبر المتواتر.

الظاهر أنه قصد بذلك إنكار أن يكون خبر الواحد ثابتا، بمعنى مُفيدا للعلم، وهذا فيه رد على من جعله مقتضيا للعلم، وليس قصده إنكاره العمل بخبر الآحاد، إذ لو كان الأمر كذلك للزم أن يكون هناك تقدير ليصبح العنوان مستساغا، ويمكن أن يكون العنوان قريبا من هذا الشكل:"الرد على من أثبت خبر الواحد كحجة في العمل".

ولو سلم العموم في الآية لكان حديث فاطمة بنت قيس مخصصا له، وبذلك يظهر أن العمل به ليس بترك للكتاب العزيز كما قال عمر رضي الله عنه» المباركفوري، تحفة الأحوذي: 296/4.

استنادا إلى ما سبق فإن عمر رضي الله عنه فهم من هذا على أنه تخصيص للآية، ولم يكتف بروايتها لتخصيص الآية، وهذا ما يؤيد رأي أبي الحسين البصري في أن عمر فهم منه التخصيص، ويؤيد هذا أيضا أن التخصيص كمنهج أصولي في فهم النصوص لا يعد تركا لكتاب الله تعالى.

(1) النووي، شرح النووي على صحيح مسلم: 132/14، ابن حجر العسقلاني، فتح الباري: 30/11.

(2) أبو الحسين البصري، المعتمد: 2/138- 139، الرازي، المحصول: 4/603- 604.

(3) ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان: 8/4

2. أخبار الآحاد المتصل مضمونها بالعلم وضوابطها عند المعتزلة:

يُقصد بالعلم أو ما يُسمى بالنَّظر كل أحاديث الآحاد التي لا تتطلب عملا عضليا وإنما تتطلب اعتقادا داخليا متصلا بمضمون الخبر، فمضمونها علمي لا عملي، وأغلب مضامين هذا النوع متعلق بالغيبيات، وذلك كالحديث الذي رواه أنس بن مالك « عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ :الْعَبْدُ إِذَا وُضِعَ فِي قَبْرِهِ وَتُوُلِّيَ، وَذَهَبَ أَصْحَابُهُ، حَتَّى إِنَّهُ لَيَسْمَعُ قَرْعَ نِعَالِهِمْ أَتَاهُ مَلَكَانِ فَأَقْعَدَاهُ فَيَقُولَانِ لَهُ مَا كُنْتَ تَقُولُ فِي هَذَا الرَّجُلِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ؟ فَيَقُولُ أَشْهَدُ أَنَّهُ عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ، فَيُقَالُ انْظُرْ إِلَى مَقْعَدِكَ مِنْ النَّارِ أَبْدَلَكَ اللَّهُ بِهِ مَقْعَدًا مِنْ الْجَنَّةِ، قَالَ النَّبِيُّ ﷺ فَيَرَاهُمَا جَمِيعًا، وَأَمَّا الْكَافِرُ أَوْ الْمُنَافِقُ فَيَقُولُ لَا أَدْرِي، كُنْتُ أَقُولُ مَا يَقُولُ النَّاسُ، فَيُقَالُ لَا دَرَيْتَ وَلَا تَلَيْتَ، ثُمَّ يُضْرَبُ بِمِطْرَقَةٍ مِنْ حَدِيدٍ ضَرْبَةً بَيْنَ أُذُنَيْهِ فَيَصِيحُ صَيْحَةً يَسْمَعُهَا مَنْ يَلِيهِ إِلَّا الثَّقَلَيْنِ» [1].

فمجيء الملكين إلى الميت، وما يتصل بهما داخل في إطار العلم، لا في إطار العمل.

يقول أبو الحسين البصري المعتزلي(ت:436) عن هذا النوع من الأخبار:«وأما المتضمنة للعلم، فمنها ما يوافق مقتضى العقل، ومنها ما لا يوافقه، فالأول يجوز أن يكون النبي ﷺ قاله، والثاني إنْ أمكن تأويله من غير تعسف يجوز أن يكون قاله، وإن لم يكن تأويله إلا بتعسف لم يجز أن يكون قاله على ذلك الحد، وإنما يجوز أن يكون قاله مع زيادة أو نقصان، أو حكاية عن الغير»[2].

يُعَد قول أبي الحسين مرتكزا أساسيا للانطلاق منه قصد تحديد موقف المعتزلة من أخبار الآحاد المفيدة للعلم، والملاحظ أن هذه الأخبار يتحكم فيها العقل، فكأنه هو الفيصل فيها والحَكَمُ في قبولها، فإنْ وافق العقل فعندها يبحث في المعطيات الأخرى للتأكد من صحته؛ إذ موافقته للعقل ليست دليلا على صحته، ولكن من الناحية المبدئية يحكم على هذا الخبر بإمكانية صدوره عن النبي ﷺ.

---

(1) م.س. كتاب الجنائز، باب الميت يسمع خفق النعال، رقم:1338.

(2) المعتمد:79/2.

ولكن الخلاف الرئيسي في هذه القضية، ما هو العقل الذي ينبغي أن يتفق معه هذا الخبر؟

هذا موطن أساسي للخلاف بين المعتزلة وأهل السنة، فالعقل الاعتزالي يختلف عن العقل السني، ولذا نرى المعتزلة تحكم على كثير من الأحاديث بأنها لا تتفق مع العقل وتردها، من ذلك مثلا القول برؤية الله يوم القيامة يسوق من الناحية العقلية إلى أن يكون الله جسما، وهذا هو الأساس النظري الذي انبنى عليه رد أو تأويل كل الأحاديث التي جاءت في الرؤية[1]، ومن ذلك اعتراضهم على أحاديث الشفاعة؛ لأنَّ «العقل قد دل على أنْ لا ثواب لهم»[2] لكونهم مذنبين، وإذا كان لا ثواب لهم لا «يصح خروجهم منها(من النار)لأنهم من أهل العقاب)»[3].

ولمَّا كانت أحاديث الرؤية والشفاعة تتضمن العلم من جهة، ولا تتفق مع العقل الاعتزالي من جهة أخرى، نجد المعتزلة طبقت عليها المنهج الذي نقلناه عن أبي الحسين البصري، وهذا المنهج يقول إذا كانت الأحاديث مفيدة للعلم وكانت لا تتفق مع العقل، فإن أمكن تأويلها من غير تعسف جاز أن يكون النبي ﷺ قالها، وإلا فلا يمكن أن يكون قالها على هذا الشكل، إلا مع زيادة أو نقصان، أو قالها حكاية عن الغير.

على هذا الأساس نجد المعتزلة اعترضت على صحة الأحاديث الواردة في الرؤية، ويفهم من هذا الاعتراض أنه لا يمكن الدخول في تأويل هذه الأحاديث؛ لأن الدخول في تأولها يجر إلى التعسف، ولهذا نرى القاضي عبد الجبار يَرُدُّ كل الأحاديث الواردة في الرؤية[4]، ثم ينتقل بعد ذلك إلى تأويلها، والانتقال إلى تأويلها فيه مخالفة لمنهجه- لأن منهجه يقول إذا كانت الأحاديث لا يمكن تأويلها إلا بتعسف لا تؤول – ولكنه خالف هذا المنهج قصد التنازل في الحجاج مع القائلين بالرؤية، ولهذا نراه يقول بعد تأويل

---

(1) القاضي عبد الجبار، المغني:4/233-234.

(2) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة:209.

(3) م.س.ن.م.

(4) المغني:4/224-228.

أحاديث الرؤية:« شيوخنا رحمهم الله لا يسوغون التعسف في تأويل أخبار الآحاد، ويردون ما هذه حاله من الأخبار، إذا قل احتماله للصواب» [1].

وإذا كان لا يمكن تأويلها؛ لأن الصواب فيها قليل في نظره، وتأْويل ما قلَّ الصواب فيه يجر إلى التعسف والتعسف غير مستساغ، فلا يمكن أنْ يكون النبي ﷺ قال هذا الحديث على هذه الشاكلة، ولكن يمكن أن يكون قاله مع زيادة لم يذكرها الراوي نسيانا، أو لأنه لم يحضر الحديث كاملا، أو قاله مع نقصان في الحديث، وقام الراوي بالزيادة لأغراض معينة، كأن تكون تفسيرا للحديث [2]، أو قاله حكاية عن قوم آخرين، ومن ثم اختلطت هذه الزيادة مع الحديث، ونسبت للنبي ﷺ على أنها حديث مرفوع.

في هذا السياق يقول القاضي عن حديثٍ من أحاديث الرؤية« فيجب أن نقطع على أنه كذب على النبي ﷺ، وأنه لم يقله، وإن قاله فإنه قاله حكاية عن قوم» [3].

وزيادة في إيضاح تعامل المعتزلة مع هذا الصنف نأخذ موقفهم من أحاديث الرؤية، يقول القاضي عبد الجبار(ت:415) مبررا عدوله عن الأحاديث التي استدل بها أهل السنة على إمكانية رؤية الله يوم القيامة:« إنّ جميع ما رووه أخبار آحاد، ولا يجوز قبول ذلك فيما طريقه العلم لأن كل واحد من المخبرين يجوز عليه الغلط فيما يخبر به، ويصح كونه كاذبا فيه؛لأنا لا نأمن بالإقدام على اعتقاده، من أنْ يكون جهلا، ولا نأمن من أنْ تكون أخبارنا عنه كذبا، وإنما يعمل بأخبار الآحاد في فروع الدين، وما يصح أنْ يتبع العمل به غالب الظن، فأما ما عداه فإن قبوله فيه لا يصح، ولذلك لا يرجع إليه

---

(1) م.س.233/4.

(2) وهو ما يعرف عند المحدثين بالإدراج، وذلك كالحديث الذي رواه أبو هريرة عن رسول ﷺ أنه قال:« لِلْعَبْدِ الْمَمْلُوكِ الصَّالِحِ أَجْرَانِ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْلَا الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَالْحَجُّ وَبِرُّ أُمِّي، لَأَحْبَبْتُ أَنْ أَمُوتَ وَأَنَا مَمْلُوكٌ»، البخاري، الجامع الصحيح، كتاب العتق، باب العبد إذا أحسن عبادة ربه، رقم:2548، فقوله في الحديث« والذي نفسي بيده إلى آخر الحديث ليست من كلام النبي ﷺ، وإنما هي من كلام أبي هريرة، لأن النبي ﷺ لم تكن له أم ليقوم ببرها، والغرض من هذا الإدراج إظهار فضيلة العبد المملوك.

(3) شرح الأصول الخمسة:268.

في معرفة التوحيد والعدل، وسائر أصول الدين»[1].

ويقول الصاحب بن عباد(ت:385)« وقد أجمع العلماء على أنه(خبر الآحاد) لا يوجب العلم»[2].

هذه المنهجية التي حَكَمُوا به على أحاديث الرؤية قاموا بتطبيقها على أحاديث الشفاعة[3].

تكشف هذه النصوص عن معطيات قيمة ذات صلة بهذا المبحث، فأخبار الآحاد لا تقبل في أصول الدين خلافا لفروعه، وفي هذا السياق يقول أبو الحسين البصري:« لا يجوز الاقتصار في التوحيد والعدل على الظن دون العلم »[4] وإذا كانت أخبار الآحاد لا تقبل في أصول الدين، فمؤدى ذلك حتمية الاعتماد على المتواتر، في كل ما هو متصل بأصول الدين، مع ملاحظة أن قبول المتواتر في أصول الدين راجع إلى أنه يفيد العلم، وعدم قبول الآحاد في أصول الدين راجع إلى أنها تفيد الظن .

وعلى عكس منهج المعتزلة في هذه القضية نجد جمهور المحدثين وبعض الأصوليين والمتكلمين يعملون بأخبار الآحاد في الاعتقاد، ولا يشترطون أن يكون متواترا؛ لأن خبر الآحاد عندهم –إذا صح- أفاد العلم ووجب العمل به، والأمثلة على ذلك كثيرة، ولكن يكفي لإبراز ذلك أخذ شخصية الإمام أحمد بن حنبل(ت:241) أنموذجا، يقول الشوكاني(ت:1250هـ):« وقال أحمد بن حنبل إن خبر الواحد يفيد بنفسه العلم» [5] ويقول ابن الجوزي(ت:579) مبينا مذهب أحمد بن حنبل في هذه المسألة، ومن مذهبه« الإيمان بالميزان يوم القيامة...وتوزن أعمال العباد كما جاء في الأثر، والتصديق به

---

(1) المغني:225/4.

(2) الصاحب بن عباد، الإبانة: ص:15، ضمن كتاب نفائس المخطوطات.

(3) القاضي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة:210، الحاكم الجشمي، تحكيم العقول في تصحيح الأصول:225، وقد سلك الإباضية هذا المنهج، انظر: أعوشت ‹بكير بن سعيد›، دراسات إسلامية في الأصول الإباضية:81-82.

(4) أبو الحسين البصري، المعتمد:103/2.

(5) إرشاد الفحول:92.

والإعراض عمن رد ذلك، وترك مجادلته، وأن الله يكلم العباد يوم القيامة ليس بينهم وبينه ترجمان، والإيمان به والتصديق...والإيمان بعذاب القبر...ويأتيه(يأتي الميت) منكر ونكير»[1].

الناظر في هذا الكلام يجد أحمد بن حنبل، يأخذ بأحاديث الآحاد في أمور متصلة بالغيبيات، وهذا يظهر من خلال المتتبع لآرائه حيث يجده « يقبل أخبار الآحاد في العقائد»[2].

ويتبادر إلى الذهن سؤالان وبالجواب عنهما نقفل هذا المبحث:

السؤال الأول: كيف يجب العمل بخبر الآحاد في العمليات إذا صح ولا يجب العلم به؟

يجيب الغزالي(ت:505)بأن الأخبار كالشهادة، فالشهادة قد يُقطع بصدقها عندما تكون شهادة للنبي ﷺ، وقد يظن بصدقها عندما تكون من غيره، ثم ألحق المظنون بالمقطوع به في وجوب العمل، ومثْل ذلك فتوى النبي ﷺ، ففتواه مقطوع بها وفتوى سائر الأئمة مظنون بها، ثم ألحق المظنون بالمقطوع، ومثل ذلك الكعبة، فهي تُعلم قطعا بالعيان وتُظن بالاجتهاد[3]

السؤال الثاني: ما هي أدلة من قال إن أخبار الآحاد لا تقبل في أصول الدين؟

الدليل الذي استدلوا به هو أن أخبار الآحاد لا تفيد العلم بل أحسن أحوالها أنها تفيد الظن، وإذا كان حالها كذلك لا تقبل في أصول الدين، وهذا هو الدليل المعتمد، وعليه يفرقون بين ما يُعمل به في أصول الدين، وما يعمل به في فروعه.

إذًا عدم إفادة أخبار الآحاد للعلم هي الأساس النظري في عدم قبول خبر الآحاد في الغيبيات، وما هو متصل بالنظر، ويستدل أبو الحسين البصري على ذلك بأنَّ الإنسان

---

(1) ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد بن حنبل:173.

(2) عبد الله بن عبد المحسن التركي، أصول مذهب الإمام أحمد بن حنبل:282.

(3) الغزالي، المستصفى:117.

قد يخبرنا « بموت المريض ويكون غرض أهله بالصراخ عليه وإحضار الجنازة، إيهام السلطان موته ليسلم منه، أو يكون قد أغمي عليه، أو يكون غيره قد مات فجأة، وقد يكون الإنسان شديد التحفظ من الكذب في الظاهر دون الباطن...وقد يشتبه عليه الحال في ذلك، فيخبر بالكذب وإن لم يتعمده...وإذا أمكنت هذه الوجوه، لم يعلم أنه لا غرض للمخبر إلا الصدق، فلم يعلم صدقه وإن غلب الظن» (1).

والملاحظ على هذا الاستدلال أنه إخبار عن فرد واحد، أي أنَّ هذا الخبر هو خبر واحد بالمعنى اللغوي، وليس بالمعنى الاصطلاحي الذي قد يكون خبر واحد عن واحد أو واحد عن جماعة، أو جماعة عن واحد مالم تبلغ مبلغ التواتر.

فدليل أبي الحسين البصري لم يكن حاصرا لمحل الخلاف في المسألة، ومحل الخلاف هو أوسع من دليله؛ لأن خبر الآحاد قد يكون خبر جماعة مالم تبلغ مبلغ التواتر، وما ذكره أبو الحسين هو خبر فرد واحد، وخبر الفرد الواحد هو جزء من خبر الآحاد، وليس هو منطبقا على خبر الآحاد؛ إذا خبر الواحد الذي لا يفيد العلم عند أبي الحسين البصري في هذا الدليل لم يكن بالمعنى الاصطلاحي، وهذه نقطة الضعف في دليله.

ولكن نجد الخطيب البغدادي(ت:463) المعاصر لأبي الحسين ينتصر للقول بأن أخبار الآحاد لا تقبل في أبواب الدين مُرجعا ذلك إلى عدم إفادتها للعلم، مع ملاحظة استخدامه لخبر الآحاد بمعناه الاصطلاحي « خبر الواحد لا يقبل في شيء من أبواب الدين المأخوذ على المكلفين العلم بها والقطع عليها، والعلة في ذلك أنه إذا لم يعلم أن الخبر قول رسول الله ﷺ كان أبعد من العلم بمضمونه، فأما ما عدا ذلك من الأحكام التي لم يوجب علينا العلم بأن النبي ﷺ قررها، وأخبر عن الله عز وجل بها، فإن خبر الواحد فيها مقبول والعمل به واجب، ويكون ما ورد فيه شرعا لسائر المكلفين أن يعمل به، وذلك نحو ما ورد في الحدود، والكفارات، وهلال رمضان وشوال، وأحكام الطلاق،

---

(1) أبو الحسين البصري، المعتمد:95/2.

والعتاق، والحج، والزكاة، والمواريث، والبياعات، والطهارة، والصلاة، وتحريم المحظورات» [1].

ولم أجد -فيما اطلعت عليه – دليلا نقليا في التفرقة بين قبول أخبار الآحاد في العمل باعتبارها تفيد الظن، وعدم قبولها في العقديات، لأن العقديات تحتاج إلى ما هو معلوم صدقه.

وليس ببعيد أن يكون دليل التفرقة أن القرآن الكريم تكفل بهذه، فمباحث الإلهيات المتصلة بالله تعالى من حيث الصفات والوجود والوحدانية والرد على المنكرين للوحدانية وأدلة ذلك، وكذلك مباحث النبوات من حيث وظائفهم وما يجوز لهم، وما يجب عليهم، ومن هذا أيضا المباحث المتصلة بالغيبيات من قيام الساعة، والحساب، ونعيم الجنة، وعذاب النار، والخلود فيهما، والقليل من ذلك ورد في السنة بالمقارنة مع القرآن، لا سيما في أصول العقائد من الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله، كما أن السنة تكفلت بالعمليات وبالتفريعات التي ذكرها القرآن مجملة كالصلاة والصيام والزكاة، ولانجد تفريعا في القرآن إلا في بعض المسائل لأهميتها كمسائل الميراث والأحوال الشخصية.

فكأنَّ اهتمام القرآن بهذه المسائل أكثر من السنة شجع المتكلمين إلى القول بعدم قبول أخبار الآحاد في العقائد والغيبيات، أي أن الواقع كان دليلا لهم، ولا أرى – فيما اطلعت عليه- دليلا غير هذا.

الناظر في السنة النبوية لا يجد – فيما يبدو- أحاديث كثيرة متصلة بأصول العقائد، ولعل أبرزها حديث تعليم جبريل للصحابة أمور دينهم الذي رواه عمر بن الخطاب « بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ذَاتَ يَوْمٍ إِذْ طَلَعَ عَلَيْنَا رَجُلٌ، شَدِيدُ بَيَاضِ الثِّيَابِ، شَدِيدُ سَوَادِ الشَّعَرِ لَا يُرَى عَلَيْهِ أَثَرُ السَّفَرِ وَلَا يَعْرِفُهُ مِنَّا أَحَدٌ حَتَّى جَلَسَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَأَسْنَدَ رُكْبَتَيْهِ إِلَى رُكْبَتَيْهِ وَوَضَعَ كَفَّيْهِ عَلَى فَخِذَيْهِ وَقَالَ يَا مُحَمَّدُ أَخْبِرْنِي عَنْ

(1) الكفاية في علم الرواية: 432.

الْإِسْلَامِ...» وقد سأله عن الإيمان والإحسان وعلامات الساعة بالإضافة للإسلام [1].

وكذا ثبت أن الرسول ﷺ كان يبعث رسله إلى الأفاق، ليعلموا الناس أمور دينهم، والتعليم ليس مقصورا على فروع الدين، من ذلك أن النبي ﷺ قال لمعاذ بن جبل « حِينَ بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ، إِنَّكَ سَتَأْتِي قَوْمًا أَهْلَ كِتَابٍ، فَإِذَا جِئْتَهُمْ فَادْعُهُمْ إِلَى أَنْ يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ...» [2].

ويجدر بنا أن نلحظ أمرين في هذا الحديث:

الأول: المبعوث هنا فرد واحد، ومؤدى هذا أن الخبر هنا آحاد بالاتفاق فهو آحاد بالمعنى اللغوي ويندرج تحت المعنى الاصطلاحي.

الثاني: الإخبار بالشهادتين من أصول الدين وليس من فروعه.

أي أنه عُمل بأخبار الآحاد في أصول الدين في عصر الوحي، وليس هناك تفرقة بين ما هو من أصل الدين، وبين ما هو من فرعه، وهذا دليل قوي لمن يرى الحجة في أخبار الآحاد إذا صحت سواء اتصل الأمر بالعقيدة أو بفروع الدين، وإذا كان هذا دليلًا لهؤلاء، فهو- في نظري- من أكبر ما يعترض به على المتكلمين ومن تأثر بهم في تفريقهم بين ما هو متصل بأصل الدين أو بفرعه.

ولا يغيب علينا أن الرسول ﷺ عندما أرسل معاذا رضي الله عنه كان في حسبانه مناقشة أهل الكتاب لمعاذ في مسائل متصلة بالإلهيات، فهو قد جاءهم بما يخالف معتقدهم، ومن المألوف والحال هذه أن يسأل من قبلهم عن معنى الوحدانية لله ودلالة ذلك، كما أنهم قد يذكرون له أدلتهم فيما يعتقدونه، وعليه أن يستعد للأجوبة، وكل ذلك بحث في العقيدة مع أنه فرد واحد.

---

(1) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان، رقم:8.

(2) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الزكاة، باب أخذ الصدقة من الأغنياء، وترد في الفقراء حيث كانوا، رقم:1496.

الباب الثالث: مسائل تطبيقية لموقف المعتزلة من السنة النظرية

الفصل الأول: نعيم القبروعذابه وتسمية الملكين بمنكر ونكير

الفصل الثاني: مقدمات الاستقرارفي الجنة أوالنار

الفصل الثالث: رؤية الله تعالى يوم القيامة

الفصل الأول: نعيم القبر وعذابه، وتسمية الملكين بمنكر ونكير

المبحث الأول: نعيم القبر وعذابه

المبحث الثاني: تسمية الملكين بمنكر ونكير

المبحث الأول: نعيم القبر وعذابه

المبحث الأول

نعيم القبر وعذابه

1.الأدلة على ثبوت عذاب الميِّت ونعيمه:

يُعدُّ الموت خاتما لحياة الدنيا وفاتحا لحياة الآخرة، خاتما من حيث انقطاع العمل، وفاتحا من حيث الجزاء على هذا العمل، ولكن الآخرة لا تبدأ بمجرد مفارقة الروح للبدن؛ لأنها تقع على جميع الناس ومن هنا يُعد الميت في مرحلة انتظارٍ لقيام الساعة.

لكن ما هي الحال التي يكون عليها الميت في قبره وهو في حالة ترقبٍ وانتظارٍ للآخرة؟ هل ينعم إنْ كان من أهل النعيم ويعذب إن كان من أهل العذاب؟ ثم هذا الجزاء هل يقع على الروح والجسد، مع العلم أنَّ هناك من يموت حرقا أو تأكله السباع؟ أم على الروح فقط؟

قبل الإجابة عن هذا يُلحظ في المصادر التي اختصت بالحديث عن هذه القضية أنها اتصفت بوصفين شبه لازمين:

الأول: تتحدث هذه المصادر عن عذاب الميت وكأن الذي ينتظر الميت هو العذاب فقط، ولعل سر هذا التخصيص سرى من بعض الأحاديث التي تحدثت عن العذاب أكثر من النعيم.

الثاني: هذا العذاب أضيف إلى القبر فقالوا:عذاب القبر[1]، وهناك من يموت حرقا أو غرقا أو تنهشه السباع... ولعل الإضافة جاءت لأن أكثر الأموات يُدفنون في القبور، فتم تغليب هذا الجانب على غيره.

أما عن المسائل الأخرى فقد اتفق المسلمون على أن الميت يجازى في قبره بتنعيمه أو تعذيبه، وأن التنعيم والتعذيب يُعد ممهدا لما سيؤول إليه حال الميت.

---

(1) انظر على سبيل المثال، شرح الأصول الخمسة: 720، الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد: 185، الحاكم الجشمي، تحكيم العقول في تصحيح الأصول: 237.

ومصدر هذا الاتفاق القرآن الكريم والسنة، ومن الآيات قوله تعالى: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ(46)﴾(غافر)[1]، ودلالتها على عذاب القبر واضحة؛ فعرضهم على النار يحصل قبل وقوع القيامة.

أما الأدلة من السنة فقد وردت في أحاديث كثيرة وصلت إلى حدّ التواتر[2].

منها:ما رواه ابن عباس رضي الله عنه قال:«مَرَّ النَّبِيُّ ﷺ بِقَبْرَيْنِ، فَقَالَ:إِنَّهُمَا لَيُعَذَّبَانِ وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ، أَمَّا أَحَدُهُمَا فَكَانَ لَا يَسْتَتِرُ مِنْ الْبَوْلِ، وَأَمَّا الْآخَرُ فَكَانَ يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ، ثُمَّ أَخَذَ جَرِيدَةً رَطْبَةً فَشَقَّهَا نِصْفَيْنِ، فَغَرَزَ فِي كُلِّ قَبْرٍ وَاحِدَةً، قَالُوا:يَا رَسُولَ اللَّهِ لِمَ فَعَلْتَ هَذَا؟ قَالَ:لَعَلَّهُ يُخَفِّفُ عَنْهُمَا مَا لَمْ يَيْبَسَا»[3]، ومن ذلك أن رسول الله ﷺ «كَانَ يَدْعُو فِي الصَّلَاةِ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ»[4].

عند المقارنة بين هذه الأحاديث وبين الآية السابقة نجد الأحاديث أكثر صراحة في الدلالة على عذاب القبر، فهي تنص بوضوح على أن عذاب القبر يقع على العصاة من

---

(1) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: 730، ابن حزم: الفصل: 56/4، الحاكم الجشمي، تحكيم العقول في تصحيح الأصول: 237.

(2) من ذلك الحاكم الجشمي، والغزالي، والإيجي، انظر لهم بالترتيب: تحكيم العقول في تصحيح الأصول: 237، الاقتصاد في الاعتقاد: 185، المواقف: 517/3، وممن ذهب إلى تواتر ذلك ابن تيمية، وقد نقل ذلك عنه الكتاني، انظر له: نظم المتناثر في الحديث المتواتر: 13، وهذا ما ذهب إليه الكتاني، وقد قام بعملية حصر للصحابة الّذين رووا أحاديث عذاب القبر، وربَا عددهم عنده على الثلاثين صحابيا، انظر: م.س: 84.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوضوء، باب: ما جاء في غسل البول، رقم: 218، وحول البول وردت ثلاث روايات صحيحة وهي (لا يستتر)، (لا يستنزه)، (لا يستبرئ)، انظر: النووي، شرح صحيح مسلم: 201/3.

(4) جزء من حديثٍ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب: الدعاء قبل السلام، رقم: 833، وعن زيد بن ثابت رضي الله عنه قال: «بَيْنَمَا النَّبِيُّ ﷺ فِي حَائِطٍ (بستان) لِبَنِي النَّجَّارِ عَلَى بَغْلَةٍ لَهُ، وَنَحْنُ مَعَهُ إِذْ حَادَتْ بِهِ فَكَادَتْ تُلْقِيهِ، وَإِذَا أَقْبُرٌ سِتَّةٌ أَوْ خَمْسَةٌ أَوْ أَرْبَعَةٌ...فَقَالَ: مَنْ يَعْرِفُ أَصْحَابَ هَذِهِ الْأَقْبُرِ؟ فَقَالَ رَجُلٌ: أَنَا، قَالَ: فَمَتَى مَاتَ هَؤُلَاءِ؟ قَالَ: مَاتُوا فِي الْإِشْرَاكِ، فَقَالَ: إِنَّ هَذِهِ الْأُمَّةَ تُبْتَلَى فِي قُبُورِهَا، فَلَوْلَا أَنْ لَا تَدَافَنُوا لَدَعَوْتُ اللَّهَ أَنْ يُسْمِعَكُمْ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ الَّذِي أَسْمَعُ مِنْهُ، ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْنَا بِوَجْهِهِ فَقَالَ: تَعَوَّذُوا بِاللَّهِ مِنْ عَذَابِ النَّارِ، قَالُوا: نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ عَذَابِ النَّارِ، فَقَالَ: تَعَوَّذُوا بِاللَّهِ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ، قَالُوا: نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ...»، أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب: عرض مقعد الميت من الجنة أو النار عليه، رقم: 2869.

هذه الأمة، وإلا فلا معنى لطلب الرسول ﷺ من أصحابه أنْ يتعوذوا من عذاب القبر.

أما الأدلة على ثبوته من القرآن فيمكن تأويلها، فقوله تعالى:﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ(46)﴾(غافر) فيه إثبات لوقوع عذاب القبر، ولكن قد يعترض على هذا الاستدلال بأنه خاص بآل فرعون أو بالكافرين، وكذلك الاستدلال بقوله تعالى:﴿مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا(25)﴾(نوح)، ووجه الدلالة أنَّ «الفاء للتعقيب من غير مهلة وإدخال النار لا وجه له إلا التعذيب...غير أنه يختص بآل فرعون ولا يعم جميع المكلفين»[1].

وقد حاول صاحب الأصول الخمسة أن يجد في القرآن دليلا صريحا على عذاب القبر بحيث يكون عاما لعصاة المسلمين ولغيرهم، وفي هذا يقول:« والدلالة التي تعم قوله تعالى:﴿قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ(11)﴾(غافر) ولا تكون الإماتة والإحياء مرتين إلا وفي إحدى المرتين إما التعذيب في القبر، أو التبشير على ما نقوله»[2].

من الواضح أن هذه الآية غير متمحضة الدلالة على الإحياء في القبر؛ لأنه ليس ببعيد أن يكون المقصود بالإماتة المرحلة السابقة لخلق الإنسان، والإنسان في هذه الحال بحكم الميت بدليل قوله تعالى:﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ(28)﴾(البقرة)[3]، وبهذا قال ابن مسعود وابن عباس وقتادة والضحاك، ومن هنا فالقول بعدم عمومية عذاب القبر ليس ردًّا للقرآن ولكنه ردٌّ للسنة التي جاءت صريحة في ذلك، والمهم هنا أن اجتماع النصوص القرآنية مع الأحاديث النبوية يدل على وجود عذاب القبر من جهة، وعلى عموميته من جهة أخرى، وهذا ما ذهب إليه أهل السُّنَّة وشارح الأصول الخمسة مع الإشارة إلى أن صاحب الأصول لم يقصر أدلته على وجود عذاب القبر والقول بعمومه على القرآن، بل تعدى

(1) شرح الأصول الخمسة: 730.

(2) م.س.730- 731.

(3) القرطبي، التفسير: 297/15، وهذا ما رجَّحه الزمخشري وابن الجوزي، انظر: الكشاف: 150/4، زاد المسير: 209/7.

ذلك إلى السنة النبوية مستشهدا بمرور النبي ﷺ على قبري النمام والذي لا يستبرئ من بوله وسماعه ﷺ تعذيبهما[1].

ذهب أهل السُّنَّة - بعد الاتفاق على وجود عذاب القبر- إلى أن التعذيب والتنعيم يحصل للميت روحًا وجسدًا، وقد بيَّن ابن القيم (ت:751) هذا الموقف نقلا عن شيخه ابن تيمية (728)، وملخص كلامه أن عذاب القبر ونعيمه يقع على الروح والجسد مجتمعين كما يقع على الروح منفردة، وأن الروح قد تتصل بالبدن فيحصل للبدن نعيم أو عذاب معها [2].

2.اتّفق المعتزلة مع أهل السُّنَّة على أنَّ العذاب والنعيم للجسد:

نقل الكثير من أهل السُّنَّة أن المعتزلة يخالفونهم في القول بعذاب القبر ونعيمه، وفي فهمهم لكيفية العذاب والنعيم، ونجد أقدم من نقل ذلك عن المعتزلة - تاريخيا - أبا الحسن الأشعري (ت:324)، حيث يقول عن عذاب القبر:«فمنهم من نفاه وهم المعتزلة والخوارج»[3].

الذي يفهم من كلام الأشعري أن المعتزلة كلهم ينكرون عذاب القبر، وسار وراء الأشعري في هذا الحكم كثير من القدامى والمعاصرين[4].

هذا الحكم الشمولي على المعتزلة بأنهم من نفاة عذاب القبر يقابله نقل من أهل السُّنَّة أن النفي لعذاب القبر لا يجري على كل المعتزلة، مع اختلافٍ بين هؤلاء في تحديد مقدار النفاة، وهو اختلاف يتأرجح بين الحكم على البعض والحكم على الأغلب، يقول

(1) شرح الأصول الخمسة، ص: 731، والحديث سبق ذكره.

(2))ابن القيم، الروح: 51- 52، وفي كون العذاب يقع على الروح والجسد، انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين: 435.

(3) مقالات الإسلاميين: 450.

(4) ممن قال بذلك الغزالي، انظرله: الاقتصاد في الاعتقاد: 187، وهذا يفهم من كلام الشاطبي والشوكاني، انظر: الاعتصام: 168/1، نيل الأوطار: 330/2، وهذا النفي لعذاب القبر هو أحد الأقوال التي نسبها ابن القيم إلى المعتزلة، نقلا عن شيخه ابن تيمية. انظر: الروح: 51- 52، ومن المعاصرين نجد الدكتور أبا لبابة حسين، انظر له: موقف المعتزلة من السنة: 146، ضمن كتاب المعتزلة بين الفكر والعمل، ونجد محمد العبده وطارق عبد الحليم في كتابهما المشترك، المعتزلة بين القديم والحديث: 85.

ابن عبد البر (ت:463):« وبعض المعتزلة يكذبون بهذا»[1].

الحكم على البعض نجده في قول النسفي (ت:508): « قال بعض المعتزلة...عذاب القبر...لا يقبله العقل»[2]، ويُفهم هذا من قول ابن حزم (ت:456): « ذهب...سائر المعتزلة إلى الإيمان به»[3]، وإذا كان سائر المعتزلة يؤمنون به فمؤداه أن بعضهم لا يؤمن به.

وبمقابل هؤلاء يقول النووي(ت:676):مذهب أهل السُّنَّة إثبات عذاب القبر...خلافا للخوارج ومعظم المعتزلة»[4].

يُفهم من هذه النقول أنَّ هناك اضطرابا في النقل عن المعتزلة في هذه القضية مما يدفعنا إلى التريث، ولا سيما إذا أضفنا إلى هذا الاضطراب الخلاف الفكري بين الطرفين، وأيًّا كانت الحقيقة فهل هذا النفي كان نفيا للعذاب الواقع على الميت روحا وجسدا أم كان جسدا فقط؟

لعلنا نجد في كلام الأشعري الآتي جوابًا لذلك، يقول عن عذاب القبر:«فمنهم من نفاه وهم المعتزلة والخوارج، ومنهم من أثبته وهم أكثر أهل الإسلام، ومنهم من زعم أن الله ينعم الأرواح ويؤلمها، فأما الأجساد التي في القبور فلا يصل ذلك إليها وهي في القبور»[5].

يتضح من كلام أبي الحسن الأشعري أن المعتزلة تنكر العذاب على الروح والجسد، فلو كانت المعتزلة - في نظره - تقول بتعذيب الأرواح دون الأجساد لأسند ذلك إليهم، حيث تحدث عن المعتزلة وأكد أنهم ينفون عذاب القبر بصيغة العموم، ثم شرع في ذكر خلافٍ جديد وهم نفاة عذاب الجسد، وهذا الشروع يوحي بأن المعتزلة لا تقول بهذا القول

(1) التمهيد: 84/9.

(2) النسفي، بحر الكلام: 299، ويمكن أنْ نصنف الإيجي مع هؤلاء، حيث يقول: « وأنكره ...أكثر المتأخرين من المعتزلة»، المواقف في علم الكلام: 516/3.

(3) الفصل: 56/4.

(4) شرح النووي على صحيح مسلم: 201/17.

(5) مقالات الإسلاميين: 430.

الأخير.

عند الرجوع إلى ابن القيم (ت:751) نقلا عن شيخه ابن تيمية (ت:728) في هذه المسألة[1] يُفهم منه أن المعتزلة تنكر تعذيب الجسد وتقول بتعذيب الروح، وهذا القول تبنَّاه ابن حزم ودافع عنه[2].

ما فُهِم من الأشعري وابن القيم يؤكد مرة أخرى الاضطراب في النقل عن المعتزلة في هذه القضية، وهو ما يدعو إلى التَّريث في الحكم على المعتزلة انطلاقا من هذه المدونات، وإلى ضرورة اللجوء إلى مصادرهم الخاصة بهم للتعرّف على حقيقة الموقف.

يُثبت الاطِّلاع على مصادر المعتزلة المتوفرة بين أيدينا أنهم يؤمنون بعذاب القبر ونعيمه وأن الميت يُنعم أو يُعذب روحا وجسدا، وبرهان هذا القول نجده في كتب المعتزلة التي تثبت اعترافهم بعذاب القبر ونعيمه والذي جاء بصيغة التفصيل والإجمال.

التفصيل:

أسندت بعض المدونات الكلامية المعتزلية والسُّنِّية القول بعذاب القبر لبعض رجالات المعتزلة، ومن هؤلاء:

✓ واصل بن عطاء(ت:131) «عن عمر الشِّمَّري(أحد متكلمي المعتزلة) قال:سمعت واصلا يقول إن من نعم الله علينا أنّ مَنْ عابنا يَكْذِب علينا، فيقول:يُكَذِّبُون بعذاب القبر والحوض والميزان ونحن لا نُكَذِّب بذلك»[3].

✓ بشر بن المعتمر (ت:210)، يقول ابن حزم:« وذهب أهل السُّنَّة وبشر ابن

---

(1) انظر: ابن القيم، الروح: 51- 52.

(2) يرى ابن حزم أن الجسد لا يُعذَّب ولا يُنعَّم، وأن ذلك يحصل للروح فقط، وفي هذا يقول: «فتنة القبر وعذابه...إنما هي للروح فقط بعد فراقه للجسد إثر ذلك، قُبر أو لم يقبر »، الفصل: 56/4، وهي مسألة مبنية على إنكاره لعودة الأرواح إلى الأجساد في القبور، انظر: م.س.56/4- 57، وانظر له: علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة: 53، وانظر، السقا، أحمد حجازي، محقق هذا الكتاب الأخير، هامش صفحة: 53.

(3) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 237.

المعتمر وسائر المعتزلة إلى القول به»[1].

✓ أبو علي الجُبَّائي (ت:303)، وهو ما ذكره أحمد بن يحيى المرتضى (ت:463) قال: «قال:أبو الحسن (أحد رجالات المعتزلة) سألت أبا علي (أي الجبائي) عن عذاب القبر، فقال:سألت الشحام (ت:267) فقال:ما منا أحد أنكره وإنما نجد ذلك عن ضرار بن عمرو»[2]، فلو كان لأبي علي قول في إنكار عذاب القبر لذكره، كما أن الحاكم الجشمي (ت:493) ذكر في تفسيره أن الجبائي يؤمن بعذاب القبر[3].

✓ يوسف الشحام (ت:267)، وإيمانه بذلك مأخوذ من قوله السابق:« ما منا أحد أنكره».

✓ القاضي عبد الجبار (ت:415) يقول عن عذاب القبر:«لا خلاف فيه بين الأمة»[4]، ويقول:« المعتزلة رجلان:رجل يجوِّز ذلك (أي عذاب القبر)، والثاني يقطع على ذلك وأكثر أصحابنا يقطعون على ذلك لظهور الأخبار»[5].

✓ الحاكم الجشمي (ت:493)، يقول الحاكم:«قلنا:عذاب القبر ثابت بالقرآن والسنة»[6].

✓ الزمخشري (ت:538)، يقول عند تفسيره لقوله تعالى:﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ(46)﴾(غافر):«ويستدل بهذه الآية على إثبات عذاب القبر»[7].

---

(1) ابن حزم، الفصل: 56/4.

(2) المنية والأمل: 61.

(3) زرزور‹عدنان›، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن: 340- 341، وانظر أيضا: خشيم‹علي فهمي›، الجبائيان: 256، حيث ذكر أن الجبائي يؤمن بعذاب القبر.

(4) شرح الأصول الخمسة: 730.

(5) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 202

(6) تحكيم العقول في تصحيح الأصول: 237.

(7) الكشاف: 166/4، وانظر: الكشاف: 438/1، عند تفسير قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ (185)﴾ (آل عمران) وانظر: الإسكندري في حاشيته على الكشاف عند تفسير الآية مؤكدا أن الزمخشري يؤمن بعذاب القبر.

الإجمال:

الإجمال متمثل بقول واصل السابق:«نحن لا نكذب بذلك»، وبقول الشحام:«ما منا أحد أنكره»، وبقول القاضي عبد الجبار:«لا خلاف فيه بين الأمة»، وبقوله:« المعتزلة رجلان...»، ونضيف إلى هذا قولَ الحاكم الجشمي:«فأما مشايخنا فيقولون نقطع بكونه»[1] أي بعذاب القبر.

تُعَد هذه النصوص مهمة في الدلالة على أن المعتزلة لا ينكرون عذاب القبر، ولو كان هناك خلاف في المسألة لذكروه ولما أغفلوه وهذا ما اعتدناه منهم[2].

لعل الحكم على المعتزلة بأنهم نفوا عذاب القبر سرى إليهم من محاور عدة:

- ✓ **من جهة ضرار بن عمرو (ت:230):**

اتفق المعتزلة وأهل السُّنَّة على أن ضرارًا كان ينكر عذاب القبر[3]، وضرارٌ هذا معدودٌ من قبل أهل السُّنَّة من مشايخ المعتزلة ورئيس مدرسة من مدارسهم، ولهذا جعلوا من مدارس المعتزلة الضَّرارية نسبة إلى ضرار بن عمرو[4].

وعليه يصبح ما نقل عن أهل السُّنَّة من أن بعضا من المعتزلة ينكر عذاب القبر قد يكون محمولا على ضرار وجماعته، فالتهمة لصقت بالمعتزلة من خلال ضرار والضرارية.

في هذا السياق يقول صاحب الأصول:«إنَّ هذا الأمر إنما أنكره أولًا ضرار بن عمرو، ولمّا كان من أصحاب واصل ظنوا أنَّ ذلك ما أنكرته المعتزلة، وليس الأمر كذلك بل المعتزلة رجلان، رجل يجوز ذلك كما وردت به الأخبار، والثاني يقطع على ذلك وأكثر

---

(1) زرزور،عدنان، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن: ص: 342.

(2) من ذلك على سبيل المثال رد القاضي على أبي إسحاق النظام عندما أنكر انشقاق القمر، انظر للقاضي: تثبيت دلائل النبوة: 55- 56.

(3) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ص: 730، ابن المرتضى، المنية والأمل: 61، ابن حزم، الفصل: 56/4، الإيجي، المواقف: 517/3.

(4) البغدادي، الفرق بين الفرق: 16، 201، الشهرستاني، الملل والنحل: 90/1، الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين: 69.

أصحابنا يقطعون على ذلك لظهور الأخبار»[1].

يؤكد النص أنَّ التهمة لصقت بالمعتزلة من خلال ضرار، ولكن ما يقوله ضرار وجماعته لا يجري على المعتزلة ولا يُعَدُّ قولًا من أقوالهم؛ لأنهم لا يعترفون بضرار كفرد منهم ولا يعدونه من رجالاتهم، وهو معدود عندهم من المتمردين على المعتزلة المُلتحقين بركب الجبرية، وفي هذا يقول القاضي:«لا خلاف فيه (في عذاب القبر) بين الأمة، إلا شيء يُحكَى عن ضرار بن عمرو وكان من أصحاب المعتزلة ثم التحق بالمجبرة[2]، ولهذا ترى ابن الروندي يشنع علينا ويقول:إن المعتزلة ينكرون عذاب القبر ولا يقرون به»[3].

✓ **من جهة ابن الروندي (ت:298):**

نلحظ في قول صاحب الأصول السابق أنّ مصدر التُّهمة التي لصقت بالمعتزلة كانت من ابن الروندي قصد التشهير بالمعتزلة والحطّ من مكانتهم في نفوس الناس، وألصق بهم أقوالًا هم منها براء[4]، وقد تلقف بعض أهل السُّنَّة كثيرا من أقواله بحكم الخلاف الفكري بينهم وبين المعتزلة، وبين المعتزلة وابن الروندي، ونسبوا ذلك إلى المعتزلة[5]، فليس ببعيد بعد هذا أن يكون مصدر هذا الحكم على المعتزلة نابعا من ابن

---

(1) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 201- 202.

(2) والتحاق ضرار بالجبرية في نظر المعتزلة مفاده أنه أصبح تبعًا لجهم بن صفوان (ت: 128) مؤسس الجبرية، وقد نقل عن جهم أنه كان ينكرعذاب القبر، انظر: خالد العلي، جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي: 131- 132، فإذا صح النقل عن جهم دل ذلك على التقارب الفكري بين جهم وضرار.

(3) شرح الأصول الخمسة: 730.

(4) كان ابن الروندي أولَ أمرِهِ معتزليا، وقد عده القاضي من رجالات الطبقة الثامنة، انظر للقاضي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 299، ثم ترك الاعتزال وهاجمهم في كتابه " فضيحة المعتزلة"، ثم قام المعتزلة بالرد عليه، وممن رد عليه أبو الحسين الخياط (ت: 290) في كتابه "الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد".

(5) يمكن أن نُمثل لذلك بالبغدادي (ت: 429) الذي نسب للمعتزلة أقوالًا مصدرها ابن الروندي، من ذلك هذا القول الذي نقله الخياط، يقول الخياط: «ثم إن الماجن السفيه (أي ابن الروندي) ذكر معمرًا (معْمر بن عباد السلمي (ت: 215) فاستعمل من الكذب عليه...فقال: فأما معمر فإني سمعت بعض أصحابه يزعم أن من زعم أن الله يعلم نفسه فقد أخطأ؛ لأن نفسه ليست غيره، ولا بد من أن يكون المعلوم غير العالم، قال (ابن الروندي): فقلت له: أبهذا كان يقول صاحبكم؟ قال: نعم»، ثم قال الخياط: «وهذا كذب منه على معمر»، ثم أخذ يسرد الأدلة على عدم صحة هذا القول، انظر: ما نقلناه عنه وعن ردود الخياط على ابن الروندي: الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد: 53، وعند الرجوع إلى البغدادي، نجده ينسب إلى معمر ما نسبه ابن الروندي له، يقول البغدادي عن معْمر:

الروندي.

✓ القاضي عبد الجبار (ت:415):

يمكن أنْ يكون مصدر الحكم على المعتزلة بأنها تنكر عذاب القبر مأخوذا من قول القاضي:«وأنكر مشايخنا عذاب القبر في كل حال»[1].

هذه العبارة كانت دليلا أساسيا للدكتور أبي لبابة حسين عندما تحدث عن المعتزلة تحت عنوان:"إنكارهم لعذاب القبر"، يقول الدكتور أبو لبابة: «ولئن جعل القاضي عبد الجبار المعتزلة ينقسمون إلى منكرٍ لعذاب القبر ومثبت له فإنه يقول: إنَّ الذي نفاه إنما هو ضرار بن عمرو وهو من أصحاب واصل بن عطاء، ويورد حجة المنكرين فيقول: إن الميت لمَّا يدفن لا يسمع ولا يبصر ولا يدرك ولا يلتذّ، فكيف يجوز عليه المسألة والمعاقبة مع الموت؟ ويضيف وأنكر مشايخنا عذاب القبر في كل حال»، ثم قال الدكتور أبو لبابة مباشرة:«وهذا مخالف صراحة لما ثبت عن رسول الله ﷺ (من القول بعذاب القبر)»[2].

وقوله هذا فيه نظر من وجوه عدة:

أولا:نقل عن القاضي عبد الجبار أنّ المعتزلة تنقسم إلى مثبت لعذاب القبر ومنكر له، وأحال في هذا على القاضي عبد الجبار[3]، والقاضي لم يقسم المعتزلة إلى قسمين:مثبت ومنكر، وقد نقلنا في الصفحة السابقة - وهي الصفحة ذاتها التي استند إليها الدكتور أبو لبابة - أن القاضي قسم المعتزلة إلى قسمين:منهم من جوّزه ومنهم من قطع به، والذي جوّزه لا يعني أنه أنكره وإنما لم يجد في الأدلة التي وردت فيه ما يفيد القطع.

«الفضيحة السادسة من فضائحه، امتناعه عن القول بأن الله تعالى يعلم نفسه؛ لأن من شرط المعلوم عنده أن يكون غير العالم به»»، البغدادي، الفرق بين الفرق: 141.

(1) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 202.

(2) أبو لبابة حسين، موقف المعتزلة من السنة: 146، ضمن مجموعة: "المعتزلة بين الفكر والعمل".

(3) في كتابه "فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة" ص: 202.

ثانيا: ذكْره لحجة المنكرين يُوهم أنّ هذه الحجة هي دليل من أنكر عذاب القبر من المعتزلة، وليس الأمر كذلك في النص الأصلي، وفي هذا يقول القاضي: «وأكثر أصحابنا يقطعون على ذلك لظهور الأخبار، وإنما ينكرون قول طائفة في الجملة»، وكلمة طائفة ليست متمحضة في الدلالة على أنَّ هذه الطائفة من المعتزلة، بدليل قول عبد الجبار السابق: لا خلاف فيه بين الأمة.

ثالثا:نقْله لقول القاضي:«وأنكر مشايخنا عذاب القبر في كل حال» يُوهم القارئ أنَّ شيوخ المعتزلة ينكرون عذاب القبر، وهذه الجملة فيها إشكال على وضعها الحالي، ولكن ينبغي أنْ لا يفهم منها أنّ مشايخ المعتزلة ينكرون عذاب القبر؛لأن ذلك يتناقض مع ما نقلناه عن المعتزلة وشيوخهم من أنهم يقولون بعذاب القبر، كما أنه يتناقض مع قول القاضي عبد الجبار في شرح الأصول:«لا خلاف فيه بين الأمة، إلا شيء يحكى عن ضرار بن عمرو»[1].

ويتناقض مع قول القاضي في كتاب:"فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة" مع وحدة السياق، فقد نقلنا سابقا أنه قال: «المعتزلة رجلان: رجل يجوز ذلك، كما وردت به الأخبار، والثاني يقطع على ذلك، وأكثر أصحابنا يقطعون على ذلك لظهور الأخبار»، والذي يجوز ويقطع يؤمن بعذاب القبر، وهذا لا يتناسق مع قوله بعد ذلك: «وأنكر مشايخنا...»، ومن شيوخه البصريين الَّذين ينتسب لهم أبو على الجبائي (ت:303) وقد نقلنا عنه أنه يقول بعذاب القبر.

بل الكلام متناقض مع نفسه لو حملناه على الإنكار، يقول القاضي:«وأنكر مشايخنا عذاب القبر في كل حال؛ لأن الأخبار واردة بذلك في الجملة، فالذي يُقال به هو قدْر ما تقتضيه الأخبار دون ما زاد عليه ولذلك لا يُوقَّت في ذلك التعذيب وقتٌ، وإن كان الأقرب في الأخبار أنها الأوقات المقاربة للدفن»[2].

فكيف ينقل عن مشايخه أنهم ينكرون عذاب القبر ثم بعد ذلك ينقل أن الأقرب

---

(1) شرح الأصول الخمسة: 730.

(2) فضل الاعتزال: 202.

في حصول العذاب للميت هو عند الدفن؟

الذي أراه أن المقصود بقوله: «وأنكر مشايخنا عذاب القبر في كل حال» هو أنهم ينكرون الجزم بتعذيب الميت الذي يستحق العذاب في كل الأوقات، أي من موته حتى قيام الساعة، ولعل هذا هو المقصود بقوله: «في كل حال»، وإنكارهم ذلك صحيح؛ لأن الثابت هو تعذيب الميت ولا يلزم عن ذلك الاستمرار في التعذيب في كل الأوقات.

تأسيسا على ما قلناه سابقا يمكن القول: إن أقوال أهل السُّنَّة التي ذكرت أنَّ كل المعتزلة أو معظمهم ينكر عذاب القبر تعوزها الدقة، ويمكن أن نفهمها في ضوء الخلاف الفكري بين المعتزلة وأهل السُّنَّة.

وقولنا السابق مبنيٌ على ماهو موجود في كُتُب المعتزلة، وقد أطال القاضي عبد الجبار في ذكر الأدلة على ثبوته من القرآن والسنة، واستدل بحديث مرور النبي ﷺ بقبرين فقال:إنهما يعذبان[1]، كما أن الحاكم الجشمي استدل على ثبوت ذلك بالقرآن والسنة وذكر من ذلك قول النبي «ﷺ:القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار»، وعدَّ الأحاديث الواردة في إثبات عذاب القبر متواترة[2].

ولا ينبغي أنْ يفهم من هذا أننا نجزم بأن كل فرد من أفراد المعتزلة يقول بعذاب القبر، فهذا الأمر عسير ويتطلب العثور على كل أقوال المعتزلة، وهو أمر من العُسر بمكان ولا سيما أن المعتزلة مدارس، يضاف إلى هذا نُدرة كتب المعتزلة المتوفرة بين أيدينا.

كما لا أرى القول بعذاب القبر يتعارض مع أصلٍ من أصول المعتزلة، والموجود في كتبهم يثبت إيمانهم بعذاب القبر ولم يذكروا في ذلك خلافا، والمنهج العلمي في هذه الحال يحتم علينا الأخذ من كتبهم.

---

(1) انظر: شرح الأصول الخمسة: 730- 731.

(2) انظر للجشمي، تحكيم العقول: 237، وهذا الحديث الذي ذكره الجشمي جزء من حديث طويل أورده الترمذي في سننه، وقال عنه: بأنه غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه، انظرالترمذي، سنن الترمذي، كتاب صفة القيامة والرقائق والورع، رقم: 2460.

وإذا ثبت أن المعتزلة تؤمن بعذاب القبر ونعيمه فالعذاب والنعيم عندهم للروح والجسد ومصادر المعتزلة تؤكد ذلك، يقول القاضي عبد الجبار:«فاعلم أنه تعالى إذا أراد تعذيبهم فإنه لا بد من أن يحييهم؛ لأن تعذيب الجماد لا يُتصور»[1].

ومعلوم أن الإحياء لا يكون إلا برد الروح، وبخلو الجسد عن الروح يتحول الجسد إلى جماد وتعذيب الجماد لا يتصور؛ لعدم شعوره بالتنعيم والتعذيب، وفي هذا السياق يقول الحاكم الجشمي: «ومتى قيل: هلَّا قلتم: إن الميت يعذب أو الروح؟ قلنا:أما الميت فيستحيل أن يتألم، وأما الروح فهو النفس، وليس هو المكلف» [2].

المقصود بكلامه هنا أن المكلف هو الإنسان الذي يشتمل على الروح والجسد والعذاب يقع عليهما؛ لأن تعذيب الجسد من غير الروح لا فائدة منه لعدم شعوره، كما أن الروح ليست هي المكلفة بمفردها، أي لا يقع تعذيبه إلا إذا كان مكلفا في الحياة الدنيا، والإنسان لا يكلف إلا باشتماله على الروح والجسد ويضاف إلى ذلك العقل.

ولهذا اشترط المعتزلة عند وقوع التعذيب أن يخلق الله في المعذَّبين عقولا ليدركوا من خلالها سبب التعذيب، يقول القاضي: «وكما لا بد من الإحياء ليصح التعذيب، فلا بد من أن يخلق الله فيهم العقل ليحسن التعذيب؛ وإلا اعتقد المعاقب المعذَّب أنه مظلوم»[3]، ويقول الحاكم الجشمي: «ومتى قيل:فهل يعاد عاقلًا؟ قلنا:لا بد أن يحييه الله تعالى ويجعله عاقلا ليعلم أنه يُعذَّب جزاء»[4].

واشتراطهم العقل عند التعذيب دليل إضافي على أن التعذيب والتنعيم يقع على الروح والجسد، كما أننا نلمس من كلام الحاكم تصريحا بالحياة «أن يُحييه» والحياة لا تتم بدون الروح.

---

(1) شرح الأصول الخمسة: 731- 732.

(2) زرزور‹عدنان›، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن: 342.

(3) شرح الأصول الخمسة: 732.

(4) زرزور، م.س.342- 343.

3. حجم الذنوب التي يقع عليها عذاب القبر

يقول صاحب الأصول في معرض استدلاله على ثبوت عذاب القبر:«ومما يدل على ذلك ما روي أن النبي ﷺ مر بقبرين فقال:"إنهما ليعذبان وما يعذبان من كبير، كان أحدهما يمشي بالنميمة والآخر كان لا يستنزه من البول"... فإن قالوا:كيف يصح الاستدلال بهذا الخبر مع أنه يقتضي تعذيب عبده على الصغائر التي من شأنها أن تقع مغفورة؟ قلنا:المراد بقوله وما يعذبان من كبير عندهما»[1]، ويقول الحاكم الجشمي: « ولا يجوز أن يعاقب المؤمنين في القبر»[2].

يفهم من هذين النَّصيَن بشكلٍ جلي أن الميت إن كان مرتكبا للكبائر فهو أهل للتعذيب، وهذه المسألة مبنية على فهم المعتزلة للإيمان وتقسيم الذنوب إلى صغائر وكبائر وأثر الكبيرة في الإيمان، والميت إن كان مرتكبا للكبيرة وقد مات على ذلك فإنه لا يستحق وصف الإيمان؛ لأن الإيمان عندهم عبارة عن أداء الطاعات واجتناب المقبحات[3]، ولذا فإن «صاحب الكبيرة لا يجوز أن يسمى مؤمنًا»[4]، بل يسمى فاسقًا وهي المسألة التي عرفت عند المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين.

في ضوء هذا فإن كلمة «المؤمنين» عند الحاكم تعني من لم يتلبس بكبيرة، والذي لا يتلبس بكبيرة ويموت على ذلك أو يتلبس ويتوب قبل موته، فإنه لا يعاقب في قبره؛ لأن الذنب الذي ارتكبه لا يزيل عنه وصف الإيمان، ومن جهة ثانية فإن «الصغائر تصير مُكفّرة عند اجتناب الكبائر»[5].

تأسيسا على هذا المبدأ لا يجوز التعذيب على الصغائر، وكون الصغائر تُكفَّر باجتناب الكبائر، هو الذي دفع بالقاضي عبد الجبار إلى إزالة ما يفهم من الحديث من أن المرء قد يعذب في القبر لاقترافه الصغائر، ووجه الإشكال في الحديث قوله«: ﷺوما

---

(1) شرح الأصول الخمسة: ص: 731.

(2) الحاكم الجشمي، تحكيم العقول: 237.

(3) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: 707- 708.

(4) القاضي، م.س.ص: 711.

(5) زرزور‹عدنان›، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن: 188، وهذا النقل من كلام الحاكم.

يعذبان من كبير»، أي أن الفعل المرتَكب من مشيٍ بالنميمة وعدم التبرؤِ من البول ذنب صغير ومع ذلك يعذبان، وهذا يتعارض مع أصول المعتزلة التي ترى عدم التعذيب على الصغائر، فلجأ القاضي إلى زحزحة هذا الإشكال بالتأكيد على أن فعلهما كبير، ولكنه صغير في كلا الحالتين من منظارهما.

يفهم مما تقدم أن القاضي عبد الجبار والحاكم الجشمي يحملان الأحاديث الواردة في عذاب القبر على من لم يستحق وصف الإيمان، سواء أكان كافرا أم فاسقا، والفاسق عندهم من مات مرتكبا للكبيرة[1].

لكن هل ما يقوله القاضي والحاكم الجشمي يجري على كل المعتزلة؟ أم إنه مذهب انفردا به؟

يبدو أن ما ذهبا إليه يجري على جميع المعتزلة، وبرهان ذلك أن هذا الحكم متأسس على أصولهم التي تؤكد غفران الصغائر بمجرد اجتناب الكبائر، وأن من كان كذلك لا يُعذَّب في القبر على الذنوب الصغيرة، ونجد في كلام ابن القيم تعزيزًا لما نقول، يقول ابن القيم (ت:751): «وأثبت الجبائى (ت:303) وابنه (و)البلخى عذاب القبر، ولكنهم نفوه عن المؤمنين وأثبتوه لأصحاب التخليد من الكفار والفساق على أصولهم»[2].

لكن هل حمْلُ أحاديث عذاب القبر على الكفار والفُسَّاق يُعَدُّ ردا للأحاديث الواردة في عذاب القبر؟

لا يصح أن نقول: إن المعتزلة ردت الأحاديث الواردة في عذاب القبر، ولا سيما أن السنة - كما لاحظنا عند القاضي عبد الجبار والحاكم الجشمي - كانت مصدرا من مصادرهم في القول بثبوت عذاب القبر.

---

(1) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: 697.

(2) الروح: 58، أضفنا الواو بين ابنه والبلخي ليصح المعنى، لأن البلخي ليس ابنا للجبائي، وابن الجبائي هو أبو هاشم (ت: 323)، والبلخي هو أبو القاسم عبد الله الكعبي البلخي (ت: 319)، وما قلناه هنا ذكره الإيجي، انظر له: كتاب المواقف 3/519-520.

كما لايمكن الجزم بأنَّ الأحاديث الواردة في تعذيب أهل القبور تُثبت التعذيب لأهل الصغائر دون الكبائر، ولو ثبت أن الذنوب المُعَذَّب عليها من الصغائر لكان إنكارها مستساغا باعتباره متماشيا مع منهجهم الفكري.

وإثبات ذلك مُستبعَدٌ إنْ لم يكن مُتعذرا؛ لأنه يتطلب الاتفاق على أن الذنب المرتكب الذي تتحدث عنه الأحاديث هو من صغائر الذنوب لا من كبائرها، فمثلا هناك خلاف حول البول والنميمة، فهل هما من صغائر الذنوب أم من كبائرها؟ ولهذا ذهب العلماء مذاهب شتى في تخريج قوله:« يعذبان وما يعذبان في كبير، وإنه لكبير»[1]، إذ كيف يقول:وما يُعذَّبان في كبير، ثم يقول:وإنه لكبير؟.

وقد جعل المعتزلة الذنبَين من الكبائر وبهذا أرجعت الضمير في قوله:«وإنه لكبير» من حيث الأثر والواقع، وقوله «:وما يعذبان في كبير» أي في ظنهما[2]، وإلى هذا ذهب البخاري في النميمة، مُصنِّفا إياها من الكبائر[3]، كما أن قوله «:وإنه لكبير» ليس موجودا في كل الروايات، فُمسلم لم يخرجها في صحيحه، وهذا ما زاد في شقة الخلاف في قضية تصنيف هذين الفعلين.

تأسيسا على عدم وجود ذلك في كل الروايات استدل ابن بطال بعدم هذا الوجود

---

(1) صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب: النميمة من الكبائر، رقم: 6055.

(2) وهو رأي له من يؤيده انظر: النووي، شرح صحيح مسلم: 201/3، ابن حجر العسقلاني، فتح الباري: 318/1.

(3) ولأجل هذه أورد هذا الحديث تحت بابٍ سماه «باب: النميمة من الكبائر» ، انظر: البخاري، م.س، ن.م. وفي المسألة أقوال أخرى منها:

1. الضمير في قوله:» وإنه لكبير «يعود على العذاب، وليس على الذنب المرتكب من قبلهما، ويفهم من هذا أن الذنب المرتكب صغير.
2. الضمير في قوله:» وإنه لكبير» يعود على النميمة لأنها من الكبائر.
3. قوله :«وما يعذبان في كبير» أي بمجرد الفعل.
4. قوله :«وإنه لكبير» بالمواظبة.
5. قوله :«وما يعذبان في كبير» أي الفعل الذي عُذِّب كل منهما لأجله هو سهل وليس شاقا لو أرادا التحرز منه.
6. قوله :«وإنه لكبير» إشارة إلى الذنب، انظر في هذه الأقوال: النووي، م.س.ن.م.، ابن حجر العسقلاني، م.س.ن.م، المباركفوري، تحفة الأحوذي: 195/1.

على «أن التعذيب (في القبر) لا يختص بالكبائر، بل قد يقع على الصغائر»[1]، ويفهم من هذا أن الذي صنف هذين الذنبين من الصغائر أجاز التعذيب على الصغائر استدلالا بهذا الحديث[2].

وهنا لا بد من التنبيه إلى الروايات التي تذكر ضمة القبر لسعد بن معاذ رضي الله عنه، فهي إنْ صحت تكون دليلا على التعذيب على الذنوب الصغيرة، ووجه الدلالة فيها كما سنلاحظ أنها تصور لنا أن ضمة القبر قلما ينجو منها أحد، ولا بد من هذا لأنها إنْ لم تصور لنا العموم فلا دلالة فيها.

4.أحاديث ضمة القبرلسعد ﷺ وصلتها بموقف المعتزلة من السُّنة:

وردت أحاديث عدة تثبت أن سعدًا بن معاذ ﷺ تعرض لضمة القبر، وهذه الأحاديث وردت عند أحمد والطبراني، فقد روى الطبراني عن «ابن عباس أن النبي ﷺ صعد على قبر سعد بن معاذ فقال: «لو نجا أحد من ضغطة القبر لنجا سعد، ولقد ضم ضمة ثم رخي عنه»، ثم لم يرو هذا الحديث عن أبي النضر إلا عمرو بن الحارث تفرد به ابن وهب»[3].

والرواية في مسند أحمد عن «عَائِشَةَ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ وَسَلَّمَ قَالَ:إِنَّ لِلْقَبْرِ ضَغْطَةً وَلَوْ كَانَ أَحَدٌ نَاجِيًا مِنْهَا نَجَا مِنْهَا سَعْدُ بْنُ مُعَاذٍ»[4].

دلالة الحديث على التعذيب في الصغائر ظاهرة، حيث بين أنه قلما ينجو أحد من ضمة القبر، وهذا ما قاله المُناوي استنادا إلى أحاديث ضمة القبر لسعد:«أفاد الخبر أن ضغطة القبر لا ينجو منها أحد صالح ولا غيره، لكن خص منه الأنبياء»[5].

---

(1) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري: 317/1

(2) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري: 317/1

(3) المعجم الأوسط: 349/6، رقم: 6593، وورد أيضا في المعجم الكبير: 334/10، رقم: 10827، وحديث ضم القبر لسعد ورد عند النسائي، ولكنه ورد خاليا من الزيادة، واللفظ عنده «لَقَدْ ضُمَّ ضَمَّةً ثُمَّ فُرِّجَ عَنْهُ»، سنن النسائي، كتاب الجنائز، باب: ضمة القبر وضغطته، رقم: 2055، ولخلوها من ذلك لا تكون دلالة الحديث عامة.

(4) مسند أحمد، كتاب باقي مسند الأنصار، باب: حديث السيدة عائشة، رقم الحديث: 23762.

(5) فيض القدير، شرح الجامع الصغير: 333/5

نظرًا لأهمية الأحاديث المتصلة بضمة القبر، يتعين البحث في هذه الأحاديث للوصول إلى الجواب عن السؤال التالي: هل التعذيب في القبر محصور في الكبائر، كما ذهب إلى ذلك المعتزلة؟، أم أن صاحب الصغيرة قد يُعذب على ذلك كما ذهب أهل السُّنَّة؟

أما عن الأحاديث المتصلة بسعد فقد رُويت من أكثر من طريق، وحكم ابن الجوزي على هذا الحديث بالوضع من رواية الدارقطني.

تعقب ابنُ حجر ابنَ الجوزي معترضًا عليه في الحكم على الرواية بالوضع ذاكرًا طرقًا أخرى للحديث تفيد بعدم وضعه[1]، وقد أشار الذهبي إلى قوة سند بعض هذه الروايات[2].

والحديث ذُكر من طرق أخرى ذكرت ضغطة القبر لسعد بن معاذ، ولكنها لم تُشِر إلى أن هذه الضغطة عامة (لو كان أحد ناجيا...).

غير أن هذه الروايات لم تخل من نقد[3]ولو تجاوزنا هذا النقد وذهبنا إلى صحة هذه الروايات، فإنها لا تكفي في الدلالة على القول بأن التعذيب يقع على الصغائر حتى نعرف نوعية هذا الضم، وهل هذا الضمُّ يشمل كل مؤمن؟ أم إنه خاص بسعدٍ؟

ذهب البعض إلى أن الضم لسعد كان لتقصيره في الطهارة من البول، وإلى هذا ذهب البيهقي (ت:548)؛ لأنه في نظره «كان يقصر في بعض الطهور من البول»[4]، وإلى هذا ذهب القرطبي(ت:671)، ناقلا عن أصحاب رسول الله ﷺ أنهم قالوا: «كان لا يستبرئ في أسفاره من البول»[5].

ومن كان هذا رأيه لا يجد أي إشكال في المسألة؛ لورود أحاديث صحيحة تُثبت

---

(1) ابن حجر، القول المسدد: 79- 81.

(2) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 291/1.

(3) الهيثمي، مجمع الزوائد: 46/3، باب: في ضغطة القبر، ابن حجر، القول المسدد: 81- 82، الزيلعي، نصب الراية: 286/2.

(4) البيهقي، شعب الإيمان: 358/1.

(5) هذا نقل المناوي عن القرطبي، انظر: المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير: 333/5.

التعذيب لعدم الاستنزاه من البول، وضمة القبر لسعدٍ قد تكون نوعًا من التعذيب[1]، ومن هؤلاء من لا يرى الضم نوعا من التعذيب بل هو نوع من العتاب على ما بدر منه من تقصير في التطهير، يقول الحكيم الترمذي:«سبب ضم القبر أنه كان يقصر في بعض الطهور...فتلك الضمة نالت سعدا مع عظيم قدره؛ لكونه عُوتِب في القبر بذلك التقصير، فضُمَّ عليه ثم فُرِّجِ ليلقى الله وقد حطَّ عنه دنس ذلك التقصير»[2].

نلحظ هنا أن التعذيب فُسِّر على أنه نوع من العتاب، ولكن هل العتاب يكون بالضم؟، يرى الذهبي أن «هذه الضمة ليست من عذاب القبر في شيء، بل هو أمر يجده المؤمن كما يجد ألم فقد ولده وحميمه في الدنيا، وكما يجد من ألم مرضه وألم خروج نفسه...وألم الموقف وهوله وألم الورود على النار ونحو ذلك، فهذه الأراجيف كلها قد تنال العبد، وما هي من عذاب القبر ولا من عذاب جهنم قط »[3].

هذا الفهم للضم الذي نال سعدا رضي الله عنه فيه توفيق بين الأحاديث التي وردت في الضم، وبين ما ورد عن رسول الله ﷺ من فضائل في حق سعد[4]، وبغير هذا الفهم لا بد أنْ نطعن بأحاديث الضم أو بأحاديث الفضيلة.

بهذا الفهم أيضا لا نجد في أحاديث الضَّم أي دليلٍ على التعذيب على الصغائر؛ لأن ما حدث لسعد قد يحدث لكل مؤمن.

نخلص من هذا إلى القول بأنَّ المعتزلة لم تنكر عذاب القبر، بل العكس هو الصحيح، حيث استدلت على ثبوته بالقرآن والسنة، وإنه يقع على الروح والجسد، ولكن الذي مال إليه المعتزلة هو حمل الأحاديث التي تثبت عذاب القبر على الكافر أو الفاسق - والفاسق في نظرهم من مات مُصِرًا على كبيرة - ولعل هذا الحمل هو الذي

---

(1) أُسند للنبي ﷺ - هذا السياق - أنه قال في حق سعد: «لقد ضم ضمة اختلفت منها أضلاعه من أثر البول»، ولكن الذهبي حكم على هذه الرواية بالانقطاع، انظر في هذه الرواية مع حكم الذهبي عليها، سير أعلام النبلاء: 295/1، وقد اعترض على من قال: إن سعدا كان مقصرا في الطهارة، م.س.ن.م

(2) المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير: 333/5.

(3) سير أعلام النبلاء: 290/1.

(4) انظر على سبيل المثال: النسائي، السُّنن، كتاب الجنائز، باب: ضمة القبر وضغطته، رقم: 2055.

دفع بأهل السُّنَّة إلى الحكم على المعتزلة بأنهم ينكرون عذاب القبر، ويكون الحكم نابعا من لوازم أصولهم.

والذي حصل من المعتزلة أنها لا ترى المؤمن يُعذَّب على ذنوب صغيرة اقترفها؛ لأن هذه الصغائر تُكفّر بمجرد الامتناع عن الكبائر، كما لا يوجد في السنة النبوية ما يدل دلالة قاطعة على أن المؤمن يعذب على الذنوب الصغيرة، إلا إذا صنفنا عدم الاستنزاه من البول والمشي بالنميمة من صغائر الذنوب، وهذا محط خلاف.

يبدو أنَّ مثار النزاع بين المعتزلة وأهل السُّنَّة في هذه القضية هو: هل يجوز أن يعاقب الله عبده على الذنوب الصغيرة مع امتناعه عن الكبائر أم لا؟

فالذي ذهب إليه المعتزلة عدم الجواز وخالفهم في ذلك أهل السُّنَّة، يقول الآلوسي عند تفسيره لقوله تعالى:﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ...(31)﴾(النساء):«الخلاف في التكفير باجتناب الكبائر ونحوه، هل هو قطعي أو ظني، وفي كلام العلامة نجم الدين النسفي وصدر الشريعة وغيرهما أن العقاب على الصغائر جائز الوقوع، سواء اجتنب مرتكبها الكبائر أم لا... وخالفت المعتزلة في ذلك، فلم يجيزوا وقوع التعذيب إذا اجتنبت الكبائر واستدلوا بآية إن تجتنبوا»[1].

(1) روح المعاني: 159/12، عند تفسيره للآية 114 من سورة النساء، ويقول القرطبي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا (31)﴾ (النساء): «دل هذا على أن في الذنوب كبائر وصغائر...وأن اللمسة والنظرة تُكفَّر باجتناب الكبائر قطعا بوعده الصدق وقوله الحق، لا أنه يجب عليه ذلك...وأما الأصوليون فقالوا: لا يجب على القطع تكفير الصغائر باجتناب الكبائر، وإنما محمل ذلك على غلبة الظن وقوة الرجاء والمشيئة ثابتة، ودل على ذلك أنه لو قطعنا لمجتنب الكبائر وممتثل الفرائض تكفير صغائره قطعا لكانت له في حكم المباح...وذلك نقض لعرى الشريعة»، تفسير القرطبي: 158/5- 159، وقوله "الأصوليون" تعبير عن موقف المتكلمين من أهل السنة؛ لأن قول المعتزلة على خلاف هذا وهو تكفير الصغائر باجتناب الكبائر، وهذا القول الأخير هو الذي مال إليه القرطبي.

المبحث الثاني: تسمية الملكين بمنكرونكير

المبحث الثاني

تسمية الملكين بمنكرونكير

1.الأدلة على حصول سؤال الملكين للميت:

ورد في السنة النبوية أن الميت يُسأل في قبره عن ربه ونبيه ودينه، وورد أن الذي يتولى هذه المهمة ملكان يسألان الميت، وليس الغرض من سؤالهما الكشف عن أمرٍ مجهولٍ لهما، بل القصد إقامة الحجة على الميت، والأحاديث التي وردت في هذا صحيحة كثيرة حتى إنَّ السيوطي(ت:911هـ) صيَّر الأحاديث الواردة في سؤال الميت من باب المتواتر المعنوى، وذكر ما ينيف على العشرين صحابيا رووا سؤال الملكين عن رسول الله ﷺ [1].

من هذه الأحاديث ما رواه البراء بن عازب رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «الْمُسْلِمُ إِذَا سُئِلَ فِي الْقَبْرِ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، فَذَلِكَ قَوْلُهُ:﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ(27)﴾(إبراهيم) [2].

لم تُحدِّد هذه الرواية من الذي يتولى السؤال هل هو الله تعالى أم الملائكة؟ غير أنه ورد في أحاديث أخرى تفيد أن الذي يسأل هم الملائكة وأن عددهم اثنان، ومن الأحاديث التي حددت عددهم ما رواه أنس عن النبي ﷺ قال:«الْعَبْدُ إِذَا وُضِعَ فِي قَبْرِهِ وَتُوُلِّيَ وَذَهَبَ أَصْحَابُهُ، حَتَّى إِنَّهُ لَيَسْمَعُ قَرْعَ نِعَالِهِمْ، أَتَاهُ مَلَكَانِ فَأَقْعَدَاهُ، فَيَقُولَانِ لَهُ:مَا كُنْتَ تَقُولُ فِي هَذَا الرَّجُلِ ﷺ؟ فَيَقُولُ:أَشْهَدُ أَنَّهُ عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ، فَيُقَالُ:انْظُرْ إِلَى مَقْعَدِكَ مِنْ النَّارِ، أَبْدَلَكَ اللَّهُ بِهِ مَقْعَدًا مِنْ الْجَنَّةِ، قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: فَيَرَاهُمَا جَمِيعًا، وَأَمَّا الْكَافِرُ أَوْ الْمُنَافِقُ فَيَقُولُ:لَا أَدْرِي، كُنْتُ أَقُولُ مَا يَقُولُ النَّاسُ، فَيُقَالُ:لَا دَرَيْتَ وَلَا تَلَيْتَ، ثُمَّ يُضْرَبُ

---

(1) الفرفور،محمد صالح،، في تعليقه على كتاب بحر الكلام للنسفي، هامش صفحة: 300، وقد نقل هذا الكلام عن كتاب السيوطي المسمى: " شرح الصدور في أحوال الموتى والقبور"

(2) صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب: يُثَبِّتُ اللهُ الَّذِينَ آمنوا بِالقَوْلِ الثَّابِتِ، رقم: 4699.

بِمِطْرَقَةٍ مِنْ حَدِيدٍ ضَرْبَةً بَيْنَ أُذُنَيْهِ، فَيَصِيحُ صَيْحَةً يَسْمَعُهَا مَنْ يَلِيهِ إِلَّا الثَّقَلَيْنِ»[1].

هذا التحديد (ملكان) جاء كما ظهر سابقا من رواية أنس ﷺ، ويشَكِّل هذا الحديث أساسا في تحديد عدد الملائكة، كما أن هذا العدد (ملكان) جاء من رواية البراء بن عازب ﷺ وقد خرجها أبو داود في سننه[2].

استنادا إلى ما سبق ذهب أهل السُّنَّة إلى أن الميت يُسأل في قبره، واعتمادا على الروايات التي تحدد عدد الملائكة عُرفت هذه المسألة في الفكر الإسلامي بـ«سؤال منكر ونكير»[3]، وكان الأصل أنْ تسمى «سؤال الملكين»، فمن أين عُرف أن الملكين يُسميان بمنكر ونكير؟.

جاءت هذه التسمية من خلال حديث رواه الترمذي بهذا اللفظ:«...عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ إِسْحَقَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ:قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ:إِذَا قُبِرَ الْمَيِّتُ - أَوْ قَالَ:أَحَدُكُمْ - أَتَاهُ مَلَكَانِ أَسْوَدَانِ أَزْرَقَانِ، يُقَالُ لِأَحَدِهِمَا:الْمُنْكَرُ، وَالْآخَرُ النَّكِيرُ، فَيَقُولَانِ:مَا كُنْتَ تَقُولُ فِي هَذَا الرَّجُلِ؟ فَيَقُولُ:مَا كَانَ يَقُولُ، هُوَ عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُه، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، فَيَقُولَانِ:قَدْ كُنَّا نَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُولُ هَذَا، ثُمَّ يُفْسَحُ لَهُ فِي قَبْرِهِ سَبْعُونَ ذِرَاعًا فِي سَبْعِينَ، ثُمَّ يُنَوَّرُ لَهُ فِيهِ، ثُمَّ يُقَالُ لَهُ:نَمْ، فَيَقُولُ:أَرْجِعُ إِلَى أَهْلِي فَأُخْبِرُهُمْ، فَيَقُولَانِ:نَمْ كَنَوْمَةِ الْعَرُوسِ الَّذِي لَا يُوقِظُهُ إِلَّا أَحَبُّ أَهْلِهِ إِلَيْهِ، حَتَّى يَبْعَثَهُ اللَّهُ مِنْ مَضْجَعِهِ ذَلِكَ، وَإِنْ كَانَ مُنَافِقًا قَالَ:سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُولُونَ فَقُلْتُ مِثْلَهُ، لَا أَدْرِي، فَيَقُولَانِ:قَدْ كُنَّا نَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُولُ ذَلِكَ، فَيُقَالُ لِلْأَرْضِ:الْتَئِمِي عَلَيْهِ، فَتَلْتَئِمُ عَلَيْهِ، فَتَخْتَلِفُ فِيهَا أَضْلَاعُهُ، فَلَا يَزَالُ فِيهَا مُعَذَّبًا حَتَّى يَبْعَثَهُ اللَّهُ مِنْ مَضْجَعِهِ ذَلِكَ...قَالَ أَبُو عِيسَى:حَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ»[4].

---

(1) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب: الميت يسمع خفق النعال، رقم: 1338.

(2) أبو داود، السُّنن، كتاب السنة، باب: في القبر وعذاب القبر، رقم: 4753.

(3) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين: 473، الإيجي، المواقف: 516/3، النسفي، بحر الكلام: 300، الآمدي، غاية المرام: 299.

(4) سنن الترمذي، كتاب الجنائز عن رسول الله، باب: ما جاء في عذاب القبر، رقم: 1071.

والحديث رواه ابن حبان أيضا في صحيحه[1]، وهو شبه مطابق لحديث الترمذي سندا ومتنا، ورواه الطبراني بهذا اللفظ «عن أبي هريرة قال:شهدنا جنازة مع نبي الله ﷺ، فلما فرغ من دفنها وانصرف الناس قال نبي الله ﷺ:إنه يسمع الآن خفق نعالكم، أتاه منكر ونكير، أعينهما مثل قدور النحاس، وأنيابهما مثل صياصي البقر، وأصواتهما مثل الرعد، فيجلسانه فيسألانه من كان يعبد ومن كان نبيه، فإن كان ممن يعبد الله قال:كنت أعبدُ الله، والنبيُ محمد ﷺ جاء بالبينات، فآمنا واتبعنا، فذلك قول الله:﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ(27)﴾(إبراهيم)، فيقال له:على اليقين حييت وعليه متَّ وعليه تُبعث، ثم يفتح له باب إلى الجنة، ويوسع له في حفرته، وإن كان من أهل الشك قال:لا أدري، سمعت الناس يقولون شيئا فقلته، فيقال له:على الشك حييت وعليه متَّ وعليه تبعث، ثم يفتح له باب إلى النار، ويسلط عليه عقارب وثعابين، ولو نفخ أحدهم في الدنيا ما أنبتت شيئًا، تنهشه وتُؤمَر الأرضُ فتُضَمُّ حتى تختلف أضلاعه»[2].

2.موقف المعتزلة من سؤال الملكين وتسميتهما بمنكر ونكير:

ارتكازًا على ما تقدم قال أهل السُّنَّة بسؤال الملكين، وذهب الكثير منهم إلى تسمية الملكين بمنكر ونكير[3]، وذكر بعضهم أن المعتزلة تنكر مساءلة الملكين للميت، وهذا ما صرّح به الآمدي(ت:631) قائلا: «فإن قال قائل من المعتزلة المقرِّين بالدين الخارقين لقواعد المسلمين:كيف يمكن القول بعذاب القبر ومساءلته مع أنَّا نرى الميت ونشاهده، ولا نحس عند وضعه في اللحد بصوت سؤال ولا جواب»[4].

وهو ما يفهم من قول الأشعري(ت:324):« واختلفوا في منكر ونكير، هل يأتيان

---

(1) صحيح ابن حبان: 386/7.

(2) الطبراني، المعجم الأوسط 44/5، رقم: 4629.

(3) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين: 473، الإيجي، المواقف: 516/3، النسفي، بحر الكلام: 300، الآمدي، غاية المرام: 299، الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع: 124، الطحاوي، العقيدة الطحاوية: 200.

(4) الآمدي، غاية المرام: 302.

الانسان في قبره؟ فأنكر ذلك كثير من أهل الأهواء، وأثبته أهل الاستقامة»[1].

والأشعري وإنْ لم يصرح بأهل الأهواء، لكن نرجح أن يكون المقصود بهم المعتزلة، أو أن المعتزلة داخلون ضمن هؤلاء؛ لأننا عند البحث في قضية سؤال الملكين للميت - من خلال كتب أهل السُّنَّة - نجد المعتزلة تقول بخلاف ما يقوله أهل السُّنَّة، كما أنَّا لا نجد قوما ينكرون ذلك سوى المعتزلة، إلا ما يُذكر عن جهم بن صفوان أنه ينكر عذاب القبر ومنكر ونكير[2].

يتبين لنا بالرجوع إلى المصادر الاعتزالية أنهم لا ينكرون سؤال الملكين للميت، ولكنهم ينكرون هذه التسمية (منكر ونكير)، ومصادرهم التي بين أيدينا تؤكد ذلك، يقول الجبائي(ت:303) عند تفسيره لقوله تعالى:﴿قِيلَ ادْخُلْ الْجَنَّةَ قَالَ يَالَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ(26)﴾(يس): «تدل الآية على صحة ما نقوله في عذاب القبر وسؤاله»[3].

ونُقِل عن بعض شيوخ المعتزلة أنهم ينكرون التسمية فقط، يقول الآلوسي (ت:1252هـ) في نقله عن الآمدي (ت:631):«وأنكر الجُبّائي(ت:303) وابنه أبو هاشم (ت:323) والبلخي(ت:319) تسمية الملكين منكرا ونكيرا مع الاعتراف بهما»[4].

عدم النقل عن غيرهم لا يعني أن غير هؤلاء الثلاثة ينكر المساءلة، كما أن هذا النقل لا يثبت أن غيرهم يقول بما يقولون.

ومن الَّذين أقروا بذلك الزمخشري(ت:493)، فقد ذكرعند تفسيره لقوله تعالى:﴿ يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ(27)﴾(إبراهيم) أنَّ من جملة المعاني التي تُفهم من هذه الآية «الثبات عند سؤال القبر...فيأتيه ملكان فيجلسانه في قبره، ويقولان له:من ربك؟ وما دينك؟ ومن

---

(1)) ، مقالات الإسلاميين: 473.

(2) الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع: 124.

(3) زرزور ،عدنان،، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن: 341.

(4) الآيات البينات في عدم سماع الأموات، ص: 58- 59، نقلا عن الآمدي في كتابه أبكار الأفكار.

نبيك» [1].

وإلى هذا ذهب الحاكم الجشمي المعتزلي الزيدي (ت:493) وفي هذا يقول: «وإذا أراد الله تعالى مساءلة الميت...أحياه»[2]، بل إن الجُشمي يُقرُّ بهذه التسمية (منكر ونكير)، وهذا ما ذكره في الباب الذي عقده لمسائل الآخرة، حيث قال:«سؤال منكر ونكير(فقد) روي عن رسول الله ﷺ، وهو جائز لا مانع منه»[3].

تبين المعطيات السابقة إيمان المعتزلة بسؤال الملكين وأن سؤال الميت من الحقائق التي ستقع[4]، وإيمانها بذلك نابع من حضور السنة النبوية كمصدر للمعرفة لدى

(1) الزمخشري، الكشاف: 533/2.

(2) الحاكم الجشمي، تحكيم العقول في تصحيح الأصول: 237

(3) الحاكم الجشمي، نصيحة العامة، ق: 112، مخطوط بالجامع الكبير بصنعاء، ضمن مجموع يحمل رقم: 208.

(4) نشير إلى أن مصدر الإيمان بالغيبيات هو الخبر وحده، فإذا صح هذا الخبر فما علينا إلا أنْ نسلِّم به، وهذا هو المنهج السليم للتعامل مع الغيبيات وجودا أو عدما، وهذا لا يعني أننا نغيّب العقل أو نحط من منزلته، بل العقل له حدود لا يتجاوزها، ودور العقل مع النقل هو الكشف عن صحة النقل، فإذا صح النقل - من حيث الثبوت - لم يبق للعقل سوى فهم النقل، أي إنه يعزل نفسه عن الخوض مرة أخرى في صحة النقل، ويبقى دوره محصورا في الكشف عن مضامين الخبر، وهذا المنهج لم يتضح للدكتور علي فهمي خشيم، حيث أخذ يطلب من المعتزلة - استنادا إلى العقل - أن يردوا مساءلة الملكين للميت من أساسها؛ لأنها نوع من« التصورات العامية الساذجة»، وكان المطلوب من المعتزلة في نظره أن يردوا «هذه الخيالات ويعارضوها »، ولم يكتف الدكتور خشيم بإنكار المعتزلة لهذه التسمية « منكر ونكير»؛ لأنه «نقد لا يقدم ولا يؤخر»، لم يكتف من المعتزلة بذلك؛ لأن المعتزلة لا تنكر فكرة المساءلة وإنما تنكر فكرة التسمية، وكلا الأمرين في نظره أسطورة وخرافة وكان الأحرى به أنْ يقدم دليلا يثبت خرافة هذه المسألة، ولعلها في نظره أوهى من أن تحتاج إلى دليلٍ يثبت بطلانها. انظركتابه (الجبائيان) ص: 258- 259.

يُفهم من هذا أنه يريد توسعة العقل بحيث لا يقف عند حدود معينة، سواء أكانت المسألة المعروضة من الغيبيات أم من المعجزات، وعلى هذا الأساس يرى أن المعتزلة ينبغي أن ينكروا المعجزات سيرًا وراء تحكيمهم للعقل، وفي هذا يقول: «وأغلب الظن عندي أن المعتزلة كانوا لا يُصدِّقون بما يروى عن معجزات الأنبياء، سياقا مع تحكيمهم للعقل وتمسكهم به، وأن الذي منعهم من إظهار آرائهم الصريحة الخوف من العامة... إذ لا ريب أن العامة يربطون دائما بين الكفر وبين إنكار المعجزات والخوارق، وذلك أن إيمانهم يقوم على جانب كبير من الحسِّية، وليس إيمانا عقليا مما يتمتع به الخاصة فحسب»! خشيم، النزعة العقلية في تفكير المعتزلة: 84.

وهذا الكلام في غاية الغرابة، فلو كان الخوف مانعا لهم فلِمَ لم يمنعهم من الجهر بأفكار كثيرة مغايرة لتوجهات أهل السنة، كالقول بخلق القرآن وبمنع رؤية الله يوم القيامة، ومِنْ ردّ الأحاديث الواردة في ذلك، ومِنْ الاعتراض على

المعتزلة؛ إذ لا دليل على ذلك من القرآن غير أنهم لا يعترفون بهذه التسمية عدا الجشمي.

3.سبب إنكار المعتزلة لتسمية الملكين بمُنكر ونكير:

يرى القاضي أن التسمية بمنكر ونكير تؤدي بنا إلى أنْ نُسمي «ملائكة الله تعالى بما لا يليق بهم وبما يقتضي استحقاق الذم، وذلك مما لا وجه له»[1].

أي إنّ هذه التسمية تُوحي باستحقاق الملكين الذم، والذم عند المعتزلة يكون لسببين:إما أن يكون مترتبا على الإخلال بالواجبات وإتيان المنكرات، أو يكون الذم وصفًا لدمامة في الخِلقة[2]، وكلا الأمرين بعيدان حيث يُستبعد أن يخلق الله ملائكته على وصف يوحي بالدمامة وسوء الخِلقة، ومن جهة أخرى من المستبعد أن يكون هذا الذم نتيجة إخلال بالواجبات أو إقدام على المنكرات؛ لأنهم كما وصفهم الله تعالى بقوله:﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ(6)﴾(التحريم).

فهْمُ القاضي لهذه التسمية على هذا الشكل هو الدليل العقلي الذي اعترض به على التسمية، ولكن هل الاعتراض على التسمية يجرُّ إلى الاعتراض على الحديث الذي وردت به التسمية؟

ما نقلناه عن القاضي يفهم منه أنه لم يعترض على الحديث، أي لم يعترض على وجود كلمة منكر ونكير في الحديث، وإنما اعترض على فهم كلمة منكر ونكير، فهل هما وصفان لاصقان بالملكين كما ذهب أهل السُّنَّة - وهذا الوصف في نظره يشعر بالذم واستحقاق العقاب - أم أن لهما تخريجا وفهما آخر؟

أحاديث الشفاعة والخروج من النار، ولو كان الخوف هو الذي منعهم فلماذا لم يجهروا بهذه الأفكار عندما أصبحت السلطة مساندة لهم زمن المأمون والواثق والمعتصم؟

والذي أراه أن أساس الإشكال عند الدكتور خشيم هو مفهوم العقل عنده، فكأنَّ العقل لا علاقة له بالنص وكأن كل ما لا يخضع للعقل ينبغي أن يُرفض، فهل الإيمان بعدم إحراق النار لإبراهيم عليه السلام يعد إيمانا غير عقلاني؟! وهل الإيمان بانقلاب عصا موسى عليه السلام إلى ثعبان يعد إيمانا غير عقلاني؟!

(1) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: 733- 734.

(2) انظر: م.س.699.

يرى القاضي أن لهما فهما يختلف عما فهمه أهل السُّنَّة من هذه التسمية؛ لأن هذه التسمية «من الألقاب التي لا حظَّ لها في إفادة المدح والذم والثواب والعقاب، وهو جارٍ على طريقة العرب وتسميتهم أبناءَهم وأعزتهم بالصخر والكلب والذئب، وغير ذلك من غير أنْ يفيدوا به مدحًا ولا ذمًا»[1].

يريد القول إن الأسماء في أصلها لا تُعلَّل، والتسمية بمنكر ونكير لا تحمل أي بُعدٍ يفهم منه القُبح واستحقاق الذم، أي أن الاسم لا يحمل أي دلالة على المسمى فالتسمية عند العرب بذئب لا تحمل معنى الافتراس فيكون ذما، والتسمية عندهم بصخر لا تحمل معنى الصلابة والثبات فتكون مدحا، والتسمية بمنكر ونكير لا تحمل في طياتها بُعْدًا يتعلق بالمُسمَّى.

وهنا قد يعترض على القاضي معترض بأن التسمية عند العرب تحمل للمسمى معاني المدح أو الذم، فهم قد يسمُّون أبناءهم ما يفيد المدح كالتسمية بالأسد والسيف...استشرافا بقوتهم وإرعابا بهذه التسمية لعدوهم، قد يُعترض على القاضي بهذا ولكن القاضي يرد على هذا الاعتراض بقوله:«وعلى أنا لو جعلنا هذا الاسم من الأسماءالمفيدة (أي لها دلالة على المدح والذم) فإنه ليس يفيد قولنا:منكرًا أكثر من أنَّ الغير لا يعرفه، وبأنْ لا يَعْرِف شخصٌ من الأشخاص ملكا من الملائكة لم يدخل الملك في استحقاق الذم، وهكذا في قولنا:نكير` فإنه فعيل بمعنى مُفْعَل، وفعيل بمعنى مفعل شائع، قال الشاعر:

« وقصيدة تأتي الملوك حكيمة ...أي محكمة»[2].

يرى القاضي أن اسم منكر ونكير على فرض أنَّ لهما معنى، فالمعنى هنا أنهما مجهولان وغيرُ معروفين للمسؤول، وكونُهما غير معروفين لا يعني ذمهما وذلك سائغ في اللغة، فقولنا منكر أي غير معروف، ومثل ذلك نكير (على وزن فعيل) فقد يرد الاسم

(1) شرح الأصول: 734.

(2) شرح الأصول: 734.

بهذا الوزن ويراد به مُفْعَل على وزن مُنْكَر، ويكون معناهما مُنْكَرَيْن، أي غير معروفين للمسؤول، وإلى هذا المعنى ذهب المباركفوري حيث يقول «:يقال لأحدهما:المنكر مفعول من أنكر بمعنى نكر إذا لم يعرفه أحد، وللآخر النكير فعيل بمعنى مفعول...ضد المعروف، سُمِّيا بهما لأن الميت لم يعرفهما ولم يرَ صورة مثل صورتهما»[1].

يفهم ممَّا تقدم أن القاضي سخَّر اللغة لإبعاد هذه التسمية عن الملكين حتى لا يُفهَم من هذه التسمية الذم للملكين، ولا تكتفي المعتزلة بهذا التخريج لكلمة منكر ونكير، بل تضيف إليه مخرجا آخر قصد إبعاد الذم عن الملكين، وهذا ما نجده عند الآلوسي(ت:1252هـ) في قوله:«وأنكر الجبائي(ت:303) وابنه (أبو هاشم:323) والبلخي(ت:319) تسمية الملكين منكرا ونكيرا، مع الاعتراف بهما، وإنما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه إذا سئل، والنكير تقريع الملكين له»[2].

نلحظ هنا أنهم حملوا كلمة منكر على ما يصدر من فم المسؤول من تخبط في جوابه، فقد يجيب بما يندرج تحت الكفر، كما أن النكير حملوه على ما يصدر من الملكين من تهديد وتقريع، فالنكير هنا بمعنى الإنكار، كما نلحظ نوعا من التكلُّف في هذا التخريج؛ لأنهم ربطوا هذه التسمية بالمسؤول عندما يكون كافرا، فماذا يُسمَّى الملكان اللذان يسألان المؤمن ولا يتلجلج في جوابه هذا من جهة!؟، ومن جهة أخرى لو نظرنا إلى لفظ الحديث لوجدناه بهذا اللفظ «يُقال لهما» أي إن التسمية لاصقة بهما وإن اسمهما كذلك، وليست التسمية متأتية من المسؤول في حالة تخبطه.

وأيًّا كان التخريج فالمهم هنا أن المعتزلة لم تُنكر المساءلة كما أنها لم تُنكر التسمية وهذا ما فُهِم من القاضي عبد الجبار.

لكن من أين علم المعتزلة أن هذا الوصف يوحي بالذم، وهو في أصله غير متمحض في الدلالة على هذا المعنى؟

---

(1) تحفة الأحوذي: 155/4.

(2) الآيات البينات في عدم سماع الأموات ص: 58- 59، نقلا عن الآمدي في كتابه أبكار الأفكار.

عند الرجوع إلى الحديث الذي ورد به ذكر منكر ونكير نجده بهذا اللفظ «أَتَاهُ مَلَكَانِ أَسْوَدَانِ أَزْرَقَانِ يُقَالُ لِأَحَدِهِمَا:الْمُنْكَرُ وَالْآخَرُ النَّكِيرُ»، فلعل وصفهما بالسواد والزرقة هو الذي أوحى إلى المعتزلة بأن هذا الوصف لا يليق بالملائكة، ويزداد هذا الاحتمال ترجيحًا إذا أضفنا إلى الملكين أوصافا أخرى عند الطبراني من حديث أبي هريرة، قال:«شهدنا جنازة مع نبي الله ﷺ، فلما فرغ من دفنها وانصرف الناس، قال نبي الله ﷺ:إنه يسمع الآن خفق نعالكم، أتاه منكر ونكير، أعينهما مثل قدور النحاس، وأنيابهما مثل صياصي البقر، وأصواتهما مثل الرعد»[1].

(1) المعجم الأوسط: 44/5، رقم: 4629.

الفصل الثاني: مقدمات الاستقرار في الجنة أو النار

المبحث الأول: الشفاعة

المبحث الثاني: الميزان

المبحث الثالث: الصراط

المبحث الأول: الشفاعة

المبحث الأول

الشفاعة

1.أدلة أهل السنة على حصول الشفاعة للعصاة:

تُمثل شفاعة النبي ﷺ لأهل المعاصي خلافا جوهريا بين أهل السُّنَّة والمعتزلة، ولا سيما وقد وردت فيها نصوص كثيرة من السنة.

فالشفاعة متنفسٌ للعصاة؛ إذ قلما يخلو الإنسان من هفوة يرتكبها وزلة يغشاها، وقد تكون الزلة من صغائر الذنوب أو من كبائرها، فإذا مات من ارتكب ذلك على ذلك ولم يتب، فهل يحظى بشفاعة النبي ﷺ ؟.

هذا هو موطن الخلاف بين أهل السُّنَّة والمعتزلة، فأهل السُّنَّة يقولون: نعم، والآخرون يقولون: لا، مع تفصيل عند كلٍ منهما في هذه المسألة.

يتعين قبل البدء في تفصيل المسألة حصر الخلاف والاتفاق بين الطرفين، فكلاهما اتفق على عدم حصول الشفاعة للكفار؛ لأنه ليس لأي نبيٍ أنْ يشفع في ذلك، قال تعالى:﴿ وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَذَكِّرْ بِهِ أَنْ تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ (70)﴾(الأنعام).

كما أن الشفاعة في صغائر الذنوب لا أحسب أنها محلُ خلافٍ؛ لأن المعتزلة تقول بسقوطها بمجرد اجتناب الكبائر[1]، وعليه لا حاجة إلى مسألة الشفاعة، ولأن أهل السُّنَّة يقولون بشفاعة النبي ﷺ لأصحاب الكبائر، فمن الأولى أن يشفع لأصحاب الصغائر.

إذًا مثار النزاع في هذه المسألة هو الشفاعة لأصحاب الكبائر، حيث أجازها أهل السُّنَّة ومنعها المعتزلة، وهذه القضية مسيسة الصلة بالسنة النبوية فالمعتزلة ردوا أحاديث الشفاعة، فما هو موقف المعتزلة بالضبط من هذه القضية؟ وهل قاموا برد

(1) زرزور‹عدنان›، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن: ص: 188، وهذا النقل من كلام الحاكم، وانظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: 632- 634، 691.

الأحاديث الواردة في ذلك؟ أو هل مذهبهم يؤول إلى رد الأحاديث الواردة في الشفاعة؟ وهذا هو موطن بحثنا، ولكن قبل ذلك نتعرف على موقف أهل السُّنَّة من هذه القضية، وما قالوه في حق المعتزلة.

ذهب أهل السُّنَّة إلى أن الله سبحانه منح النبي ﷺ تكريما له أن يشفع للعصاة من أمته سواء أكانت معاصيهم صغائر أم كبائر، وأنه لا يخلد أحد من هؤلاء في النار، واستدلوا على ذلك بالأحاديث النبوية[1]، ويمكن تقسيمها عندهم من حيث دلالتها إلى نوعين:

❖ أحاديث وردت صريحة بإخراج أصحاب الكبائر من النار، كقوله ﷺ: «شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي»[2]، و ذهب بعضهم إلى تواتر هذا الحديث[3].

❖ أحاديث مطلقة لم تحدد نوعية الذنب المقترف كقوله ﷺ: «أَمَّا أَهْلُ النَّارِ الَّذِينَ هُمْ أَهْلُهَا فَإِنَّهُمْ لَا يَمُوتُونَ فِيهَا وَلَا يَحْيَوْنَ، وَلَكِنْ نَاسٌ أَصَابَتْهُمُ النَّارُ بِذُنُوبِهِمْ أَوْ قَالَ: بِخَطَايَاهُمْ، فَأَمَاتَهُمْ إِمَاتَةً حَتَّى إِذَا كَانُوا فَحْمًا أُذِنَ بِالشَّفَاعَةِ فَجِيءَ بِهِمْ ضَبَائِرَ ضَبَائِرَ فَبُثُّوا عَلَى أَنْهَارِ الْجَنَّةِ، ثُمَّ قِيلَ: يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ أَفِيضُوا عَلَيْهِمْ فَيَنْبُتُونَ نَبَاتَ الْحِبَّةِ تَكُونُ فِي حَمِيلِ السَّيْلِ...»[4] وكقوله تعالى فيما يرويه عنه رسوله ﷺ بعد أنْ يطلب منه

---

(1) ذهب غولد تسهر إلى أن الشفاعة عند أهل السنة نوع من تأثر الإسلام باليهودية، انظر: مذاهب التفسير الإسلامي: 190، وكأنه يتصور أنه لا يوجد قواسم مشتركة بين الأديان، وذلك على فرض وجود ذلك في اليهودية، ثم هل كل الأحاديث الواردة في الشفاعة خالية من أي سند إلى النبي ﷺ ؟!.

(2) أبو داود، السُّنن، كتاب السنة، باب في الشفاعة، رقم: 4739.

(3) نص على تواتر هذا الحديث ابن أبي عاصم الشيباني (ت: 289) في كتابه السنة: 399/2، وعبد الرحمن ابن محمد النيسابوري (ت: 478) في كتابه الغنية في أصول الدين: 172، أما الَّذين قالوا بصحة الأحاديث الواردة في ذلك وشهرتها فهم أكثر من أنْ يحصى عددهم، انظر: على سبيل المثال: الكتاني، نظم المتناثر في الحديث المتواتر: 150، الآمدي، غاية المرام: 308.

(4) أخرجه مسلم، صحيح مسلم، كتاب التوحيد، باب: إخراج الموحدين من النار، رقم: 185، وقوله: "ضبائر ضبائر" أي جماعات جماعات، انظر: النووي، شرح النووي على صحيح مسلم: 39/3. وممن احتج بهذا الخبر، ابن عبد البر، وأشار إلى أن هذا مذهب أهل السنة والجماعة، انظر: التمهيد: 70/19، والباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل: 418.

الشفاعة:«وَعِزَّتِي وَجَلَالِي وَكِبْرِيَائِي وَعَظَمَتِي لَأُخْرِجَنَّ مِنْهَا مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»[1].

وقد حكم أهل السُّنَّة على المعتزلة بأنهم ينكرون الشفاعة[2]، ومقتضى ذلك أنهم ينكرون الأحاديث الواردة في الشفاعة لأهل المعاصي أو يؤلونها، ومنها أحاديث الشفاعة لأصحاب الكبائر[3]، فما هي حقيقة موقف المعتزلة من أحاديث الشفاعة؟.

2. إقرار المعتزلة بحصول الشفاعة مع اختلافهم مع أهل السنة في كيفيتها

أقرَّ المعتزلة بحصول الشفاعة وفي هذا يقول القاضي:«لا خلاف بين الأمة في أن شفاعة النبي ﷺ ثابتة»، فهم إلى هذا الحد متفقون مع غيرهم، ولكن «الخلاف في أنها لمن ثبتت؟»[4].

يفهم من النص ثبوت الشفاعة ولم أطلع على من أنكرها من المعتزلة فهي عندهم مما لا خلاف فيها وكأنها من البدهيات، ولهذا يرى القاضي أنّ من أنكرها «فقد أخطأ الخطأ العظيم»[5].

ومفاد إثباتها في حد ذاتها أنه لا ينبغي أنْ ننسب للمعتزلة إنكارها من حيث الأصل، وهذا الإثبات نابع من اعترافهم بالسنة كمصدر للغيبيات حيث لم يرد نص قرآني صريح في إثبات شفاعة النبي ﷺ، ولكن يبقى الخلاف - كما قال القاضي - لمن تثبت هذه الشفاعة؟ أي إن الخلاف محصور في كيفية فهم الشفاعة، فهي عندهم «ثابتة

---

(1) أخرجه البخاري في حديث طويل، كتاب التوحيد، باب: كلام الرب عز وجل يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم، رقم: 7510، وقد استدل به الآمدي، انظرله: غاية المرام: 359، وفي هذا السياق نجد الشيعة الإمامية وافقت أهل السنة على شفاعة النبي ﷺ لأهل المعاصي ومنها الكبائر، وأنه لا يخلد أحد من المؤمنين في النار، وهذا الموقف منهم متفرع عن موقفهم من إنكارهم على المعتزلة أصل الوعد والوعيد، انظر: المناعي‹عائشة يوسف›، أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة: 346- 347، الحسني‹هاشم معروف›، الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة: 212- 214.

(2) الإسفراييني، التبصير في الدين: 66، النيسابوري، الغنية في أصول الدين: 172.

(3) الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل: 427، وممن ذهب من المعاصرين إلى هذا الاتجاه الدكتور أبو لبابة حسين، انظرله: موقف المعتزلة من السنة، ص: 134، ضمن كتاب المعتزلة بين الفكر والعمل، وذكر محمد عبده وطارق عبد الحليم أن المعتزلة ردت الشفاعة انظر لهما: المعتزلة بين القديم والحديث: 85.

(4) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: 688.

(5) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 207.

للمؤمنين دون الفساق من أهل الصلاة»[1]، وعلى هذا لا يمكن أنْ تكون بأي حال من الأحوال« للعصاة»[2].

وكلمة «الفساق» في النص وكذا«العصاة» تنبئ عن موطن الخلاف بين المعتزلة وأهل السُّنَّة، وهو الشفاعة لأهل الكبائر، فالأولون يرونها للمؤمنين وينفونها عن الفساق، والفسق في اصطلاح المعتزلة يراد به من مات مرتكبا للكبيرة، والفاسق عندهم صاحب المنزلة بين المنزلتين، والفسق لا يجتمع مع الإيمان؛ لأن الفاسق بارتكابه للكبيرة خرج عن مفهوم الإيمان، كما لا يجتمع مع الكفر؛ لأنه خرج عن الكفر بإيمانه ولكن إيمانه مشوه بالكبيرة[3] وكذا كلمة «العصاة» يطلقونها على مرتكب الكبيرة؛ لأن الصغيرة عندهم تُغفر بمجرد الإقلاع عن الكبيرة[4]، هكذا فهم المعتزلة الشفاعة.

---

(1) شرح الأصول الخمسة: 690، وفي هذا السياق ذكرت الدكتورة إنشاد محمد علي عيبه: أن إنكار الشفاعة للعصاة هو مذهبٌ «لجمهور المعتزلة، وليس لجميعهم، فأبو هاشم الجبائي (ت: 323) يرى ما يراه أهل السنة هنا من وقوع الشفاعة لعصاة المؤمنين، وكذا البصريون من المعتزلة»، إنشاد، دراسات حديثية في العقيدة الإسلامية: تحليل لموقف المعتزلة من السنة في بعض قضايا العقيدة: 449، مجلة مركز بحوث السنة والسيرة، العدد السابع: 1994/1993، جامعة قطر، وأحالت في نقلها إلى شرح الأصول الخمسة.

وبالرجوع إلى الكتاب المذكور لم أجد في الصفحة التي أحالت عليها هذا الكلام، بل لم أجده في مبحث الشفاعة، والمذكور في الصفحة التي أحالت عليها « والذي يذهب إليه أبو هاشم، هو أنه تَحْسُن الشفاعة مع إصرار المذنب على الذنب»، شرح الأصول، ص: 689، ولكن لا يفهم من هذا أن أبا هاشم مع أهل السنة في هذه المسألة، بل المقصود أن أبا هاشم كان لا يرى في الشفاعة قبحا مع إصرار المذنب على الذنب، وذلك من الناحية العقلية فقط، ويفهم ذلك من السياق حيث رد القاضي الشفاعة من الناحية العقلية، ثم أردف بعد ذلك مباشرة قول أبي هاشم، انظر: شرح الأصول: 688- 689، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 208- 209.

ويدل على هذا أيضا أن أبا هاشم كان يقول باستحقاق الفساق للعقاب - إذا ماتوا ولم يتوبوا - على وجه الديمومة، انظر: شرح الأصول: 619، 625- 626، ومن كان كذلك لا يكون موقفه متماشيا مع موقف أهل السنة، وزيادة على هذا فإن القاضي لا يجيز الشفاعة لأصحاب المعاصي - وقد نقلت هي عنه - والقاضي بصري، وهذا ما لا يتفق مع قولها السابق: «وكذا البصريون من المعتزلة».

ولكن في هذا السياق نقل ابن الوزير عن مؤلف زيدي أن بعض المعتزلة يقولون بالشفاعة لأهل الكبائر وإخراجهم من النار، انظر: ابن الوزير، الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم: 77/2.

(2) الزمخشري، تفسير الكشاف: 140/1.

(3) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول: 697- 698، 702.

(4) يرى أبو الهذيل العلاف أن الشفاعة تنفع أصحاب الصغائر، ويرد عليه القاضي بأن ذلك «لا يصح؛ لأن الصغائر تقع مكفرة في جنب الطاعات»، شرح الأصول: 691.

أما مفهومها عند أهل السُّنَّة- وهذا هو الصحيح- فهي تشمل الفساق كما أنها تشمل المؤمنين التائبين، وتكون فائدتها رفع درجات التائب، وعدم معاقبة العاصي أو التخفيف من عقابه، ومن ثَمّ إخراجه من النار، بحيث لا يخلد فيها المسلم مهما اقترف من المعاصي[1].

لكن ما فائدتها عند المعتزلة إنْ كانت للتائبين فقط؟ وكيف تعامل المعتزلة مع الأحاديث النبوية التي استدل بها أهل السُّنَّة، والتي تصرح بشفاعة النبي ﷺ لأهل المعاصي؟ وما هي أدلتهم على إثباتها أولًا ومن ثَمّ تحويل وجهتها إلى المؤمنين دون الفاسقين؟

يبدو أن أدلتهم على وجود الشفاعة هي الأحاديث التي ذكرت الشفاعة بشكل مطلق، كقوله ﷺ:«أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ مِنْ الْأَنْبِيَاءِ قَبْلِي، نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْر، وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا، وَأَيُّمَا رَجُلٍ مِنْ أُمَّتِي أَدْرَكَتْهُ الصَّلَاةُ فَلْيُصَلِّ، وَأُحِلَّتْ لِي الْغَنَائِمُ، وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ كَافَّةً، وَأُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ»[2].

مِثْل هذا الحديث يتناسب وموقفهم، فهو من جهة دال على حصول الشفاعة كحَدَثٍ في المستقبل، ومن جهة أخرى لم تحدد فيه شفاعته لأهل المعاصي، وعليه لا حاجة إلى إنكاره وتأويله، وإذا كان العاصي لا ينال الشفاعة، فما هي فائدتها للتائب وهو في غنى عن الشفاعة؛ حيث لا ذنب له؟

يرى المعتزلة أن فائدتها للتائب رفع «مرتبة الشفيع (وتدل) على منزلته من المشفوع له»[3]، فشفاعته ﷺ محصورة أن «يزيدهم تفضيلا»[4] على ما هم عليه، والتائب من الكبيرة عندهم محتاج إلى الشفاعة، ووجه احتياجه إليها أنه بإتيانه الكبيرة أحبط عمله

(1) انظر: النووي، شرح النووي على صحيح مسلم: 35/3، ابن دقيق العيد، شرح عمدة الأحكام: 118/1.

(2) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الصلاة، باب: قول النبي ﷺ: جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا، رقم: 438.

(3) القاضي، شرح الأصول الخمسة: 689.

(4)القاضي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 207.

الصالح، ولا ثواب له إلا بمقدار توبته فتأتي الشفاعة لتزيد في هذا الثواب[1].

أما عن منهج المعتزلة في تعاملهم مع أحاديث الشفاعة للعصاة، والتي لا تتفق مع منهجهم الفكري فيرصده لنا القاضي بدقة وننقله كاملا لأهميته، يقول القاضي:«وقد تعلقوا - أي من يرون الشفاعة لأهل الكبائر- بما روي عن النبي ﷺ أنه قال:«شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»...والجواب أن هذا الخبر لم تثبت صحته أولًا، ولو صح فإنه منقول بطريق الآحاد، ومسألتنا طريقها العلم، ثم إنه معارض بأخبارٍ رويت عن النبي ﷺ في باب الوعيد، نحو قوله:«لا يدخل الجنة نمَّام ولا مدمن خمر ولا عاق »[2]، وقوله ﷺ :« من قتل نفسه بحديدة، فحديدته في يده يجأ بها بطنه يوم القيامة في نار جهنم خالدا مخلدا»[3].

3.منهج المعتزلة في التعامل مع أحاديث الشفاعة

يزودنا النص السابق بمنهج واضح المعالم في كيفية تعامل المعتزلة مع السنة النبوية، ويمكن أن نبرز ذلك وفق الخطوات الآتية:

أ. عدم صحة أحاديث الشفاعة:

ذهب المعتزلة إلى عدم صحة أحاديث الشفاعة لأهل الكبائر أو على الأقل الشك فيها، يقول القاضي في هذا السياق:«وإنما تعلقوا بأخبار أكثرها مضطربة، وما يعرف منها فهو ما روي " أن شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي"، وذلك إنْ صح فالمراد به إذا تابوا وأنابوا»[4]، ومثل هذا قول الحاكم الجشمي:« فإن قالوا:قال النبي ﷺ:« شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»، قلنا:هذا خبر واحد لا يعلم صحته، وتأويله إذا تابوا شفع

---

(1) القاضي، شرح الأصول: 691

(2) رواه النسائي، واللفظ له، سنن النسائي، كتاب الأشربة، باب: الرواية في المدمنين في الخمر، رقم: 5672، مع ملاحظة أن القاضي ذكره بلفظ نمام، ولم أجده بلفظ نمام مجموعا مع العاق ومدمن الخمر، ووجد عند مسلم والبخاري لفظ نمام بمفرده «لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ نَمَّامٌ»، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب: غلظ تحريم النميمة، رقم: 91، ورواه البخاري بلفظ قتات، صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب: ما يكره من النميمة، رقم: 6056.

(3) القاضي، شرح الأصول: 690- 691، وانظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 210.

(4) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 208

لهم»[1].

لكن كيف حكم المعتزلة على عدم صحة هذا الحديث؟ وهل عدم صحته نابع من السند أم من المتن...؟ لم يوضح ذلك المعتزلة والمهمُّ عندهم عدم الصّحة، و عدم الصحة بميزان المعتزلة يُقصد بها عدم صحة روايته عن النبي ﷺ وبالتالي لا ينظرون إليه كحديث، وهو على هذه الحال - إنْ صح تفسيرنا - يكون عندهم بمعنى الموضوع، أو ضعيف في أحسن أحواله، والذي يؤيد هذا التفسير أن القاضي أردف ذلك بقوله:«ولو صح فإنه منقول بطريق الآحاد عن النبي ﷺ»، ومن المعلوم أن الآحاد عند المعتزلة - كما سبق - لا يفيد العلم فهو ظني؛ ولذلك عقَّب بقوله:«ومسألتنا طريقها العلم» أي احتمال عدم صدوره من النبي أولى من احتمال صدوره.

ولكن لماذا تعلق المعتزلة بحديث «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» وتركوا أحاديث كثيرة احتج بها أهل السُّنَّة على إخراج مرتكبي الكبائر من النار بشفاعة النبي ﷺ؟ ومنها ما هو أصح مما ذكروه، كحديث الشفاعة الطويل حيث يناجي محمد ﷺ ربه طالبا الشفاعة لأمته، فيقول الله له:«انْطَلِقْ فَأَخْرِجْ مِنْهَا مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ شَعِيرَةٍ مِنْ إِيمَانٍ، فَأَنْطَلِقُ فَأَفْعَلُ ثُمَّ أَعُودُ فَأَحْمَدُهُ بِتِلْكَ الْمَحَامِدِ ثُمَّ أَخِرُّ لَهُ سَاجِدًا...فَأَقُولُ:يَا رَبِّ أُمَّتِي أُمَّتِي، فَيَقُولُ:انْطَلِقْ فَأَخْرِجْ مِنْهَا مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ أَوْ خَرْدَلَةٍ مِنْ إِيمَانٍ فَأَخْرِجْهُ، فَأَنْطَلِقُ فَأَفْعَلُ...ثُمَّ أَخِرُّ لَهُ سَاجِدًا...فَأَقُولُ:يَا رَبِّ أُمَّتِي أُمَّتِي، فَيَقُولُ انْطَلِقْ فَأَخْرِجْ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ أَدْنَى أَدْنَى أَدْنَى مِثْقَالِ حَبَّةِ خَرْدَلٍ مِنْ إِيمَانٍ فَأَخْرِجْهُ مِنْ النَّارِ، فَأَنْطَلِقُ فَأَفْعَلُ، (ثم يطلب منه في المرة الرابعة قائلا):يَا رَبِّ ائْذَنْ لِي فِيمَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَيَقُولُ:وَعِزَّتِي وَجَلَالِي وَكِبْرِيَائِي وَعَظَمَتِي لَأُخْرِجَنَّ مِنْهَا مَنْ قَالَ:لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ »[2].

الجواب عن السؤال السابق أن المعتزلة تعلقت بالحديث؛ لأنه صريح الدلالة في إخراج مرتكبي الكبائر من النار.

---

(1) الحاكم الجشمي، تحكيم العقول في تصحيح الأصول: 225، وقد سلك الإباضية هذا المنهج في اعتراضهم على حديث «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»، انظر: أعوشت‹بكير بن سعيد›، دراسات إسلامية في الأصول الإباضية: 81- 82.

(2)صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب كلام الله عزوجل يوم القيامة، مع الأنبياء وغيرهم، رقم: 7510.

لكن ما معنى قول القاضي إن الأخبار التي تعلق بها أهل السُّنَّة في الشفاعة لأهل الكبائر أكثرها مضطربة، وما يعرف منها فهو ما روي " أن شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي"؟

لعله يقصد من قوله: «أكثرها» أي أكثر الأحاديث الدالة على الشفاعة لأهل الكبائر سواء أكانت صريحة في دلالتها - كالحديث الذي ذكروه - أم غير صريحة مما لم يذكروه، ومعنى قوله: «وما يعرف منها» أي إن حديث الشفاعة الذي انتقدوه هو أكثرها شهرة وصحة في نظرهم، ومع ذلك لم يصح عندهم فمن الأولى أنْ لا تصح الأحاديث الأخرى التي لم تصل إلى هذا المستوى.

ب. حديث الشفاعة آحاد:

الخطوة الثانية هي أنَّ حديث الشفاعة آحاد، والآحاد لا يفيد إلا الظن، والشفاعة نوع من الغيبيات تحتاج إلى أدلة جازمة تفيد العلم.

والسؤال هنا كيف توصل المعتزلة إلى الإقرار بشفاعة النبي ﷺ إلى حد الثقة المطلقة مادام أنهم لم يأخذو بأحاديث الشفاعة للعصاة؟.

الجواب أن السنة هي مصدرهم في ذلك وهذا يعني أنهم أخذوا بأحاديث الشفاعة التي جاءت مطلقة، كحديث «أُعطيت خمسا ومنها الشفاعة»، وجعلوا من هذه الأحاديث مصدرا للمعرفة بوجود الشفاعة.

الناظر في السنة النبوية يجد أحاديث الشفاعة لأصحاب المعاصي هي أكثر من الأحاديث التي جاءت فيها الشفاعة مطلقة، ولا بد أن نأخذ بعين الاعتبار هنا جميع الأحاديث التي ذُكرت فيها الشفاعة لأصحاب المعاصي، سواء وصفت معاصيهم بأنها من الكبائر، كحديث شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي، أو كالأحاديث الأخرى التي تحدثت عن الشفاعة، ولم تحدد نوعية الذنب المرتكب كالحديث الذي رواه عمران بن الحصين رضي الله عنه عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قال:«يَخْرُجُ قَوْمٌ مِنْ النَّارِ بِشَفَاعَةِ مُحَمَّدٍ ﷺ فَيَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُسَمَّوْنَ

الْجَهَنَّمِيِّينَ»[1].

فالذنب المشفوع فيه هنا بناء على منهج المعتزلة ينبغي أن يكون من الكبائر؛ لأنه لو كان من الصغائر لغُفر بمجرد الإقلاع عن الكبائر[2].

وإذا تبين أن أحاديث الشفاعة لأهل المعاصي هي الأكثر، فيلزم منه أنْ يعترفوا بوجود الشفاعة لأهل المعاصي بشكل مطلق كما اعترفوا بوجود الشفاعة؛ لأن أحاديثها أكثر، أو أن يردوا الأحاديث التي تُثبت الشفاعة في الأصل، كما ردوا الأحاديث التي تُثبت الشفاعة لأهل المعاصي؛ لأن ما هو أقل أولى بأن يُرد، وليس من المنهجية العلمية أنْ نقوم بعملية فرز فنأخذ ما يناسب المذهب ونطرح ما يتعارض مع مقوماته.

لكنَّ الأخذ والرد ووصف أحاديث الشفاعة لأهل المعاصي بالآحاد، ليس نابعًا من وجود الأحاديث قلة وكثرة، وإنما من المنهج المسلط على هذه الأحاديث، والذي يجعل الباحث ازدواجيا يُكيِّف المادة العلمية حسب المنهج ومقومات المذهب المتبع.

ج. مقابلة مرويات أهل السنة بمرويات عندهم:

الخطوة الثالثة من ملامح منهج القاضي أنه يقابل مرويات الطرف الآخر بما صح عنده من مرويات، وقد نقلنا عن القاضي حديثين، كما ذكر أحاديث أخرى تصب في هذا المنحى[3]، ويمكن النظر إلى هذه المجموعة التي قدمها القاضي من جهتين:من جهة ثبوتها ومن جهة دلالتها.

أما من جهة ثبوتها فمنها ما هو الصحيح وهو الغالب عليها[4]، وذلك بالاحتكام إلى

---

(1) رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب: صفة الجنة والنار، رقم: 6566.

(2) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول: 691، ولكن المعتزلة لا يعترفون بهذا الحديث وأمثاله؛ لأن من دخل النار عندهم لا يخرج منها، وإنما جئنا به كبرهان على وجود أحاديث لم تحدد فيها الذنوب، وأنّ ذلك يلزم عنه – بناء على منهج المعتزلة – أن تكون هذه المعاصي من الكبائر، وللتدليل على أنها تشكل كمية أكبر من الأحاديث التي ذكرت الشفاعة بشكل مطلق.

(3) انظر له، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص: 154- 155.

(4) كتبت الدكتورة إنشاد محمد علي عبيه بحثا مختصرا حول موقف المعتزلة من السنة في بعض قضايا العقيدة، واتّخذت بعض القضايا أنموذجا لدراستها، ومنها قضية الشفاعة، وقامت بدرْس بعض الأحاديث وخرجت بنتيجة

المقاييس الصحيحة وهي مقاييس أهل السُّنَّة، ومن الأحاديث الصحيحة ما رواه أبو هريرة ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال:« مَنْ تَرَدَّى مِنْ جَبَلٍ فَقَتَلَ نَفْسَهُ، فَهُوَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ يَتَرَدَّى فِيهِ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا، وَمَنْ تَحَسَّى سُمًّا فَقَتَلَ نَفْسَهُ، فَسُمُّهُ فِي يَدِهِ يَتَحَسَّاهُ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا، وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِحَدِيدَةٍ، فَحَدِيدَتُهُ فِي يَدِهِ يَجَأُ بِهَا فِي بَطْنِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا »[1].

وكذا قوله ﷺ:«مَنْ اقْتَطَعَ حَقَّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ بِيَمِينِهِ، فَقَدْ أَوْجَبَ اللَّهُ لَهُ النَّارَ وَحَرَّمَ

مفادها أن المعتزلة «يأخذون بالأحاديث الضعيفة والموضوعة إذا كانت تؤيد مذهبهم، ويجعلون منها معارضا للأحاديث الصحيحة»، ‹إنشاد›، تحليل لموقف المعتزلة من السنة في بعض قضايا العقيدة، مجلة مركز بحوث السنة والسيرة، العدد السابع، ص: 451، جامعة قطر، 1993/1994.

ويمكن أنْ نسجل على دراستها والنتيجة التي توصلت إليها الملاحظات الآتية:

- قامت بعملية انتقاء لبعض الأحاديث التي تتراوح بين الضعيف والموضوع عدا حديث واحد صحيح، ومن ثم خرجت بنتيجة تقول فيها: «يأخذون بالأحاديث الضعيفة والموضوعة»، وكان عليها على الأقل أن تضيف كلمة صحيحة؛ حيث إنها ذكرت لهم حديثا رواه مسلم، ما دام أنها حاكمت الأحاديث بمناهج أهل السنة.

ومن الغريب أننا لا نجد أي ذكر للأحاديث التي ذكرتُها في المتن، وقد احتج بها القاضي، وهناك ما هو مماثل لها في الصحة، وتركتُها خشية الإطالة، ولعلها وجدتْ في ذكر الأحاديث الصحيحة التي احتج بها المعتزلة ما لا يتفق مع النتيجة التي تريدها، ولهذا عمدت إلى بعض الأحاديث التي تناسب هذه النتيجة، وقد تتبعتُ الأحاديث التي ذكرها القاضي حديثا حديثا فوجدت الباحثة قد انتزعت أضعف الأحاديث التي استدل بها القاضي - عدا حديث واحد صحيح - كما أنها عثرت على حديث موضوع، وجعلت ذلك موضعا لدرسها، وكان عليها أنْ تنصف المعتزلة حتى لو كانت مخالفة لهم فكريا.

- قالت في نقدها للحديث الأول الذي وضعَته أول الأحاديث المنتقدة: «بالنسبة للحديث الأول الذي احتجوا به، ذكره الإمام أحمد والبزار باللفظ الآتي: «خمسة لا يدخلون الجنة: مشرك وكافر وعاق ومنان ومدمن خمر»، وقد جاء في مجمع الزوائد: 74/5، بعد ذكر الحديث: وفيه عطية بن سعد، وهو ضعيف» إنشاد، م.س.ص: 450.

عند الرجوع إلى مجمع الزوائد وتحديدا إلى نفس الجزء والصفحة، لا نجد الحديث باللفظ الذي ذكرته الدكتورة إنشاد، يقول الهيثمي: « عن أبي سعيد قال: قال رسول الله ﷺ لا يدخل الجنة صاحب خمس: مدمن خمر، ولا مؤمن بسحر، ولا قاطع رحم، ولا كاهن، ولا منان، » رواه أحمد والبزار، وفيه عطية بن سعد وهو ضعيف وقد وثق، مجمع الزوائد: 74/5، وقد رواه أحمد باللفظ الذي ذكره الهيثمي، انظر: مسند أحمد، باقي مسند المكثرين، مسند أبي سعيد الخدري، رقم: 10723، ولا ننسى أن الهيثمي بعد أن ذكر ضعف عطية بن سعيد، قال: « وقد وثق»، وهذا ما لم تنقله الدكتورة إنشاد!

(1) شرح الأصول: 691، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 154، والحديث رواه البخاري في الجامع الصحيح، كتاب الطب، باب: شرب السم والدواء به وبما يخاف منه، رقم: 5778.

عَلَيْهِ الْجَنَّةَ، فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ:وَإِنْ كَانَ شَيْئًا يَسِيرًا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ:وَإِنْ قَضِيبًا مِنْ أَرَاكٍ»[1]، وقوله ﷺ:«لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ لَا يَأْمَنُ جَارُهُ بَوَائِقَهُ»[2].

ومنها ما هو دون الصحيح كاستدلال القاضي بالحديث الذي رواه أبو بكر الصديق رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال:«إن الله تعالى حرم الجنة على كل جسد غذي بحرام»[3]، روى الهيثمي هذا الحديث ثم قال:«رواه أبو يعلى والبزار والطبراني في الأوسط، ورجال أبي يعلى ثقات وفي بعضهم خلاف»[4].

وكذا استدلاله بحديث موضوع، وهو حديث « إياكم والزنا فإن فيه سوء الحساب وسخط الرحمن وخلود النار»[5].

هذا الحديث رواه الطبراني قال:«حدثنا محمد بن عبد الله...حدثنا عمرو ابن جميع عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال:قال رسول الله ﷺ:«إياكم والزنا فإن فيه أربع خصال:يذهب البهاء عن الوجه ويقطع الرزق ويسخط الرحمن والخلود في النار»[6].

قال المناوي:«قال الهيثمي فيه عمرو بن جميع وهو متروك، وأورده ابن الجوزي في الموضوعات...وقال فيه عمرو بن جميع كذاب»[7] فالحديث بناء على السَّند لا يجوز الاعتماد عليه[8].

---

(1)القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال: 155، وقد ذكر طرفا من الحديث، والحديث رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: وعيد من اقتطع حق مسلم بيمين فاجرة بالنار، رقم: 137، وهذا الحديث هو واحد من أدلة الزيدية على نفي شفاعة النبي ﷺ، انظر: علي عبد الكريم ‹الفضيل›، الزيدية نظرية وتطبيق: 78.

(2) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 155، والحديث رواه مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب: تحريم إيذاء الجار، رقم: 46.

(3) القاضي عبد الجبار، م.س.ن.م.

(4) الهيثمي، مجمع الزوائد: 293/10.

(5)القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 155.

(6) الطبراني، المعجم الأوسط: 138/7، رقم: 7096.

(7)المناوي، فيض القدير: 130/3، وانظرالهيثمي، مجمع الزوائد: 255/6.

(8) انظر في ترجمة عمرو بن جميع وترك المحدثين له: الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال: 304/5، رقم: 6351، ابن الجوزي، الضعفاء والمتروكون: 224/2، رقم: 2550.

تُنبئ هذه الأحاديث بمراتبها الثلاث عن عزم المعتزلة على جلب كل ما يرونه من أدلة في سبيل الرد على خصومهم، وذكْرُهم هذه الأخبار هو من باب المعارضة لخصومهم القائلين بشفاعة النبي ﷺ لأهل الكبائر والمستدلين بأحاديث النبي ﷺ، فكان الرد عليهم من جنس ما يحتجون به.

كما أنَّ الغرض من إيرادِهم لهذه الأحاديث نفي تهمة عدم احتجاجهم بالسنة، يقول القاضي:«نذكر هذه الأخبار - وإن كان أكثرها أخبار آحاد - ليعرف من قرأ كتابنا أن التمسك بالسنة طريقتنا»(1)، فهي عندهم لا تفيد اليقين ولا توصل إلى العلم، ولكنْ جاء ذكرها مقابلة بالمثل.

ولكن لمَ يستدلون بحديث في سنده متروكون وفي الأحاديث الأخرى غُنية عنه؟

هل مرد ذلك إلى أن هذا الحديث صحيح في نظرهم؟ بحيث يكون لهم مقاييس معينة في الأخذ بالحديث من حيث السند تختلف عن مقاييس أهل السُّنَّة؟، أم مرد ذلك إلى ضحالة في علم الحديث - من حيث السند - بحيث يعسر عليهم تمييز الصحيح من غيره؟

لا نجد جوابا دقيقا لذلك، وأيًّا كان الجواب فالذي يعنينا هو أن هذا الاستدلال يدل على أن المعتزلة يستدلون بالسنة ولا يُعرضون عنها.

ضمن هذا السياق نجد القاضي يعترض على الشفاعة والخروج من النار بقوله ﷺ: «إذا صار أهل الجنة إلى الجنة، وأهل النار إلى النار، نادى مناد بينهما يا أهل الجنة خلود فلا موت، ويا أهل النار خلود فلا موت»[2].

وجه الدلالة في هذا الحديث واضح فالخلود يأتي بعد الدخول، وإذا كان هناك خلود فكيف يقال بوجود الشفاعة؟ لأن القول بوجود الشفاعة يؤدي إلى الخروج من النار وهذا ما أراد قوله القاضي.

(1) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 156.

(2) م.س.155.

الذي يعنينا أن القاضي استدل بهذا الحديث والظاهر أن هذا الحديث غير صحيح في نظره، بينما هو صحيح بمنظار أهل السُّنَّة، والحديث ورد عن ابن عمر رضي الله عنه قال:قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ:«إِذَا صَارَ أَهْلُ الْجَنَّةِ إِلَى الْجَنَّةِ، وَأَهْلُ النَّارِ إِلَى النَّارِ، جِيءَ بِالْمَوْتِ حَتَّى يُجْعَلَ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَالنَّار ثُمَّ يُذْبَحُ ثُمَّ يُنَادِي مُنَادٍ يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ لَا مَوْتَ، وَيَا أَهْلَ النَّارِ لَا مَوْتَ، فَيَزْدَادُ أَهْلُ الْجَنَّةِ فَرَحًا إِلَى فَرَحِهِمْ، وَيَزْدَادُ أَهْلُ النَّارِ حُزْنًا إِلَى حُزْنِهِمْ»[1].

وضَعَ القاضي هذا الحديث ضمن عدة أحاديث ولم يصرح بعدم صحته، وقد قال في مستهل هذه الأحاديث:«وقد ثبت عنه عليه السلام وعن الصحابة مثل قولنا»[2]، أي مثل قولنا في تخليد مرتكبي الكبائر في النار، والقول بتخليدهم يلزم عنه نفي الشفاعة والخروج من النار، ومع هذا قد يكون قوله:«وقد ثبت...» أي ثبت بموازين المعتزلة وأهل السُّنَّة من حيث الجملة، وهذا لا يعني أن كل حديث سيذكره يكون صحيحا بموازين المعتزلة، فقد يكون غير ذلك، ويكون القصد منه الاعتراض على منهج أهل السُّنَّة من خلال نفس المنظومة.

وتأويلنا هذا يتقوى من خلال إنكار القاضي لتشكُّل الموت على هيئة كبش ومن ثَمَّ ذبحه، وعدم جواز ذبح الموت راجع إلى أن الموت عَرَضٌ، والعرض لا يقع عليه الموت ولذا طعن القاضي بحديث ذبح الموت، حيث يقول معترضا على من قال ذلك:«وتعلقوا فيه (في ذبح الموت) بخبر يروى عن النبي ﷺ أنه قال:يؤتى يوم القيامة بالموت على صورة كبش...ثم يذبح...ومن بلغ معه الكلام إلى هذا الحد فإن الواجب أن يُضرب عنه»[3]؛ لأن هذا الكلام غير معقول بالنسبة له .

ووجه العلاقة بين إنكاره لحديث ذبح الموت وبين الحديث الذي استشهد به لرد الشفاعة أن هذا الأخير جزء من الحديث الأول كما لاحظنا.

وإذا كان هذا الاحتمال واردا فليس بمستبعد أنْ يكون هناك احتمال ثان، وهو

---

(1) رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب صفة الجنة النار، رقم: 6548.

(2) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 154.

(3) شرح الأصول الخمسة: 546، وانظر له المجموع في المحيط بالتكليف: 333.

تجزيء القاضي الحديثَ إلى نصفين فينتقي ما يناسبه ويعتبره صحيحا، وما لا يناسب موقفه الفكري يطرحه ويعتبره غير صحيح، وقد نجد في حديث ذبح الموت ما يعزز هذا الموقف، فالحديث كما رأينا أورده القاضي واستدل به ولم يذكر تمثل الموت بكبش، وهذا التمثل موجود في صلب الحديث فلماذا يطمس هذا التمثل وينتقي طرفا منه ليحتج به في عدم جواز الشفاعة لأهل المعاصي؟

هذا الاحتمال ليس ببعيد وقريب منه استدلاله بقوله ﷺ:«لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من كبر»[1]، وذلك في إطار عدم شفاعة النبي ﷺ لأهل المعاصي، وهذا الحديث روي بالشكل الذي أورده القاضي من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال:«لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبْرٍ»[2]، وروي بزيادة من طريق عبد الله بن مسعود نفسه، قال:قال رسول اللَّه ﷺ:«لَا يَدْخُلُ النَّارَ أَحَدٌ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةِ خَرْدَلٍ مِنْ إِيمَانٍ، وَلَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ أَحَدٌ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةِ خَرْدَلٍ مِنْ كِبْرِيَاءَ»[3].

وقد تبين لي نتيجة استقراء مجموعة من كتب الحديث أن الحديثين عبارة عن حديث واحد، وأن الحديث الذي استدل به القاضي هو جزء من الحديث الذي ورد فيه «لَا يَدْخُلُ النَّارَ أَحَدٌ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةِ خَرْدَلٍ مِنْ إِيمَانٍ»، وهذا الجزء من الحديث لا يتوافق مع فكر القاضي عبد الجبار؛ لأن مفاده أن أهل الكبائر يدخلون الجنة؛ إذ لا بد أنْ يكون عندهم من الإيمان ما يزِنُ حبة خردل.

من هنا رأينا القاضي عبد الجبار لم يذكر الحديث بكامله، مقتصرا على ما يتفق ومذهبه، وهذا الاقتصار وإن ورد في حديث منفصل كما رأينا لكنه جزء من الحديث، والدليل على ذلك أن الحديث ورد كاملا في سنن الترمذي بنفس السند الذي ورد به

---

(1) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 155.

(2) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب: تحريم الكبر وبيانه، رقم: 91

(3) م.س.ن.م.

الحديث مختصرا في صحيح مسلم، والذي استشهد به القاضي[1]، وقولنا:جزء من الحديث يعني أن الزيادة بحيث يكون الحديث كاملا فيه هي الأصل، وأن الاختصار جاء استثناء[2].

ومما يدل على أن الحديثين عبارة عن حديث واحد ما رواه القاضي عن أبي علي الجبائي (ت:303) أنه قال:«وروو (أي القائلون بالشفاعة) أنه عليه السلام قال:لا يدخل النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان»، ثم أخذ ينقل عن أبي علي ما يدل على عدم صحة هذا الحديث ثم قال القاضي:«وكل ما ذكرناه من قبل، من دلالة الكتاب[3] والأخبار المروية عن الرسول ﷺ تبطل هذا القول»[4].

هذا الحديث الذي نقل عن الجبائي عدم صحته، والذي حكم عليه هو بعدم الصحة، هو الجزء الآخر من الحديث الذي ورد مختصرا وأخذ به القاضي، فهذا الجزء الذي لا يراه صحيحا مع الجزء الذي استدل به يشكلان الحديث بكامله، وهذا هو تجزيء الحديث.

أما من حيث دلالة هذه النصوص على عدم دخول الجنة أو الخلود في النار فهي

---

(1) سند الحديث الذي ورد مختصرا في صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب: تحريم الكبر وبيانه، رقم: 91: (محمد بن المثنى ومحمد بن بشار وإبراهيم بن دينار← يحيى بن حماد← شعبة بن الحجاج←أبان بن تغلب←فضيل بن عمرو←إبراهيم النخعي←علقمة بن قيس←عبد الله بن مسعود← رسول الله)، وسند الحديث الذي ورد كاملا في سنن الترمذي، كتاب البر والصلة، باب: ما جاء في الكبر، رقم: 1999: (محمد بن المثنى وعبد الله بن عبد الرحمن ← يحيى بن حماد← شعبة بن الحجاج←أبان بن تغلب←فضيل بن عمرو←إبراهيم النخعي←علقمة بن قيس←عبد الله بن مسعود ← رسول الله) صلى الله عليه وسلم.

(2) مما ينبغي أنْ يلاحظ أن هذا الحديث ليس في أصله مختصرا وجاءت فيه زيادة، بحيث نعتبرها زيادة منكرة أو شاذة، أو زيادة ثقة، وذلك بحسب راوي الزيادة، كما هو معروف في علم الحديث، لا نعتبرها كذلك لأن الزيادة هي الأصل، والدليل على هذا أن الحديث روي مختصرا وكاملا بنفس السند، كما أنه روي كاملا من طريق أخرى تابع فيها الأعمشُ فضيلَ بن عمرو في روايته عن إبراهيم النخعي، انظر: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب: تحريم الكبر وبيانه، رقم: 91.

(3) يقصد بها الآيات التي تحدثت عن الوعيد كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا (93)﴾ (النساء)، انظر: فضل الاعتزال: 154.

(4) م.س.156.

تثير إشكالا حقيقيا في وجه أحاديث شفاعة النبي ﷺ لأهل الكبائر إذا تركتْ هذه الأحاديث على ظاهرها؛ ذلك أن هذه المعاصي تحكم على صاحبها إما بعدم دخول الجنة أو التخليد في النار، فكيف يشفع ﷺ لمن هو على هذه الشاكلة!، وهذا غرض القاضي من ذكرها.

ووجه الإشكال عنده نابع من صحتها أولًا ومن دلالتها ثانيًا، وهذه الأحاديث لا يمكن الاعتراض عليها لا من حيث الصحة ولا من حيث عدم الدلالة، فكيف وفَّق أهل السُّنَّة بين هذه الأحاديث التي ذكرها القاضي معترضا بها على شفاعة النبي ﷺ لأهل المعاصي، وبين الأحاديث التي استدل بها أهل السُّنَّة على شفاعته ﷺ لأهل الكبائر؟.

لجأ أهل السُّنَّة إلى عملية تأويل لهذه الأحاديث التي استدل بها القاضي، وبذلك يكون هناك وفاق بين النصوص جميعا، وبغير التأويل لا بد من طرح أحاديث الشفاعة والأخذ بالأحاديث التي ذكرها القاضي أو العكس، وفي كلا الحالتين لا بد من الاستغناء عن بعض الأحاديث، ولكن عملية التأويل تجمع بين كل النصوص، والجمع أولى من طرح بعضها ما دام هناك سبيل للجمع، فكيف أوّلها أهل السُّنَّة؟

لنأخذ من الأحاديث التي عرضها القاضي قوله ﷺ:«لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبْرٍ»[1].

أُوِّل الحديث ليتسق مع أحاديث الشفاعة على أربعة وجوه:

1.أراد بالجنة هنا الجنة العالية، فلا يدخلها المتكبر ويفهم من هذا أنه يدخل الجنة التي دون هذا المستوى.

2.يحمل الحديث على حقيقته، ويكون المقصود بالكبر الشركُ والمشرك لا يدخل الجنة[2].

3.يحمل الحديث على حقيقته، ويكون المراد بالكبر التكبرُ عن الإيمان والمتكبر عن

---

(1) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب: تحريم الكبر وبيانه، رقم: 91

(2) التأويل الأول والثاني لابن حبان، انظر: ابن حبان، صحيح ابن حبان: 493/12، رقم: 5680.

الإيمان لا يدخل الجنة.

4.لا يدخل الجنة وفي قلبه كبر، أي ينزع الله الكبر من قلبه قبل دخول الجنة، وذلك استدلالًا بقوله تعالى عن أهل الجنة ﴿:وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ تَجْرِي (43)﴾(الأعراف)، وهذان المعنيان الأخيران ذكرهما النووي نقلا عن الخطَّابي واعترض عليهما؛ لأن الحديث ورد في سياق النهي عن الكِبْر المتعارف عليه بين الناس وهو الارتفاع عليهم واحتقارهم، وهذا النقد يتوجه على الوجه الثاني الذي حمل فيه الكبر على معنى الشرك، واختار النووي معنيين للحديث عِوضا عن هذين المعنيين، وهما:

5. لا يدخل المتكبر الجنة دون مجازاة إنْ جازاه الله، وقد يتكرم الله بعدم مجازاته.

6. لا يدخل المتكبر الجنة مع المتقين أول وهلة، وقد رأى النووي أن هذين القولين هما قول المحققين[1].

ما ذكرناه هنا هو أنموذجٌ من تأويلات أهل السُّنَّة، والبعض من هذه التأويلات لا يخلو من تعسف، وليس الغرض هنا محاكمتها وإنما بيان أن هذه الأحاديث لم تُقبل على ظاهرها، وأنّ ضرورة المحافظة على منظومة الحديث بكاملها هي التي دعت إلى اللجوء إلى هذا التأويل.

د. تأويل أحاديث الشفاعة:

من سمات منهج القاضي تأويل النصوص التي استدل بها أهل السُّنَّة على حصول الشفاعة لأهل المعاصي، يقول القاضي:«فليس بأن يوجد بما أوردوه[2] أولى من أن يوجد بما رويناه، فيجب طرحهما جميعا، أو حمل إحداهما على الأخرى، فنحمله على ما يقتضيه كتاب الله وسنة رسوله ونقول:المراد به شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي إذا تابوا»[3].

يرى القاضي أن أحاديث الطرفين متقابلة، فإما أن يقع التخلي عن جميع

(1) النووي، شرح النووي على صحيح مسلم: 91/2.

(2) أي أهل السنة والمقصود به حديث «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي».

(3) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول: 690- 691، وانظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 210.

الأحاديث وهذا ما يرفضه أهل السُّنَّة؛ إذ لا يرون سببا يدعو إلى ذلك، والقاضي عندما عرض هذا المنهج يبقى هو المنتصر فكريا - في تصوره - حيث لا يوجد ما يدل على الشفاعة لأهل المعاصي إنْ وقع التخلي عن جميع الأحاديث.

وإذا لم يقع التخلي عن جميعها فلا بد من حمل بعضها على بعض، وهذا موطن الخلاف، حيث يسعى كلا الطرفين إلى حمل أحاديث الطرف الآخر على ما يتفق مع منهجه الفكري.

وقد رأينا أنموذجا من تأويلات أهل السُّنَّة لحديث استدل به القاضي، وهذا هو حمل أهل السُّنَّة لهذا الحديث، بينما يرى القاضي أن أحاديث أهل السُّنَّة ليست محمولة وفق الكتاب والسنة، وبالتالي ينبغي أن تحمل مع ما يتفق مع كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، والمقصود بسنة رسوله الأحاديث التي استدلَّ بها على أهل السُّنَّة ، ويكون معنى حديث الشفاعة لأهل الكبائر، أنه يشفع لهم إذا تابوا فإن لم يتوبوا فلا شفاعة لهم.

فالقاضي لم يقبل الحديث إلا بهذه الإضافة لينسجم الحديث مع منهجه الفكري، وبالمقابل لم يقبل أهل السُّنَّة الأحاديث التي استدلَّ بها القاضي إلا بإضافات أخرى لتنسجم مع موقفهم الفكري، وهو منهج يُفضي إلى الانسجام بين النصوص وعدم هدرها.

وكما وصِف تأويل القاضي بأنه نوع من «التأويل المتعسف»[1]، فليس هذا الوصف بمنأى عن بعض تأويل أهل السُّنَّة، وقد رأينا النووي(ت:676) يعترض على بعض التأويلات ويرى فيها بُعْدًا لا يتفق وسياق الحديث.

تدل هذه العملية التأويلية من كلا الطرفين على أن الخلاف بين الطرفين خلاف منهجي، فأهل السُّنَّة انطلقوا من منهج فكري يقول:«من مات على التوحيد مصرا على الكبائر فهو إلى الله تعالى، إن شاء عفا عنه فادخله الجنة أولًا وإن شاء عاقبه ثم أدخله

---

(1) عبد الرحيم، أحمد قوشتى، حجية الدليل النقلي بين المعتزلة والأشاعرة: 129، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة.

الجنة»[1]، وهذا هو المنهج السديد الذي يجمع بين النصوص ويجعل العقل بعيدا عن تسلُّطه على النص في مسألة ليست من مشاغل العقل.

بينما انطلق المعتزلة من منهج فكري آخر يقول:"مرتكب الكبائر لا يدخل الجنة أبدا"، وهو داخل تحت أصل "المنزلة بين المنزلتين"، واستنادا إلى هذا المنهج قاموا بتأويل كل النصوص التي تعترض هذا المنهج حتى لو وقعوا في تعسف، والأساس الذي يستندون إليه من وراء ذلك أن الأعمال تدخل في ماهية الإيمان، فالإيمان عندهم هو التصديق بالقلب والعمل بالجوارح، ولكن التصديق القلبي لا يكفي لدخول الجنة؛ لأن العمل شطر من الإيمان[2].

هـ. حمل أحاديث الشفاعة على ماورد في القرآن:

نجد في قول القاضي السابق:«فنحمله (أي حديث الشفاعة لأهل الكبائر) على ما يقتضيه كتاب الله»، إشارة إلى سمة من سمات المنهج الذي رسمه لنفسه في تعامله مع السنة النبوية عندما تخالف هذه السنة منهجه الفكري، وقوله:«ما يقتضيه كتاب الله» إشارة إلى الآيات القرآنية التي تحدثت عن الشفاعة كقوله تعالى:﴿ وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ(123) ﴾(البقرة)، ﴿ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ(18) ﴾(غافر).

هذا نموذج من الآيات التي استدل بها المعتزلة على عدم صحة الشفاعة لأصحاب المعاصي[3]، وليس غرضنا هنا الإحاطة بها أو مناقشتها فذلك أمر تكفَّلت به كتب الكلام، ولكن ما يهمنا هنا هو محاكمة الأحاديث النبوية على ضوء هذه الآيات[4] والتي

---

(1) النووي، شرح النووي على صحيح مسلم: 17/2

(2) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: 704- 709، متشابه القرآن: 312.

(3) انظر: القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن: 90، شرح الأصول الخمسة: 689، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 208، الحاكم الجشمي، تحكيم العقول في تصحيح الأصول: 222.

(4) نشير في هذا السياق إلى استدلال مصطفى محمود ببعض الآيات القرآنية لرد أحاديث الشفاعة، منها قوله تعالى: ﴿أَنذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَى رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (51)﴾ (الأنعام) قال: «هذه الآيات تنفي الشفاعة نفيا قطعيا، فكيف إذن أصدق كتب السنة التي تقول: إن النبيﷺ قال: كل من قال لا إله إلا الله دخل الجنة، والشفاعة بهذا المفهوم هي دعوة صريحة لارتكاب الآثام والمعاصي ما دام في النهاية هناك

جاء فيها السياق عاما لنفي الشفاعة للكفار، ومن ثَمّ محاكمة الأحاديث على ضوء هذه الآيات محاكمة غير عادلة؛ إذ كل منهما ورد في سياق مغاير.

ولنأخذ الآية الأولى كأنموذج[1] لإبراز التغاير بين دلالة الأحاديث التي جاءت لتثبت الشفاعة لأهل المعاصي من أمته ﷺ، وبين دلالة الآية التي تنفي الشفاعة للكافرين، ونفي الشفاعة للكافرين لا يتعارض مع أحاديث الشفاعة، فقوله تعالى:﴿ وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ(123) ﴾(البقرة) ورد في سياق نفي الشفاعة لغير المؤمنين، ويدل على ذلك أنها تخاطب بني إسرائيل، وهذا سياق الآية مع التي قبلها ﴿ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ(122) ﴾.

ولن تشكل علينا كلمة « نفس» التي جاءت مطلقة، فهي وإن كانت مطلقة من

الواسطة التي ستخرجنا من النار...مع أن المولى يقول:﴿ أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتَ تُنقِذُ مَنْ فِي النَّارِ (19)﴾ (الزمر)، ثم قال بعد ذلك: « أقول: إذا تعارض حديث مع القرآن فلا تأخذوا بهذا الحديث»، جريدة الصريح التونسية، الثلاثاء: 1999/9/14.

ويمكن أن نسجل على كلامه الملاحظات الآتية:

- لا تتعارض الآيات القرآنية مع أحاديث الشفاعة، ولا سيما أنه ذكر الآية الأخيرة التي جعلت الشفاعة مرهونة بإذن الله تعالى، والَّذين قالوا بالشفاعة لم يقولوا: إنْ شفاعته ﷺ تقع جبرا عن الله، وأحاديث الشفاعة صريحة في هذه المسألة، حيث يطلب النبي ﷺ من الله أن يأذن له بالشفاعة فيأذن.
- يفهم من سياق الآيات التي تحدثت عن نفي الشفاعة، أن المقصود بها نفي الشفاعة للكافرين، وما جاء منها مطلقا فيحمل على مقيدها، ويكون المراد بها نفي الشفاعة لغير المسلمين، وهذا لا يتعارض مع السنة النبوية.
- على فرض أن هذه الآيات تتعارض مع الأحاديث، فمن مناهج الأصوليين أن يحمل العام على الخاص، فتكون هذه النصوص القرآنية مخصوصة بأحاديث الشفاعة.
- لا تُفهم شفاعة النبي ﷺ على أنها دعوة إلى اقتراف الفواحش والآثام، وإنما هي دعوة إلى عدم التيئيس من رحمة الله بالنسبة للعصاة، وهي في ذلك تراعي الإنسان الذي قلما يخلو من معصية، وشفاعته ﷺ لهؤلاء ليست مرهونة بزمن معين، وإنما المقصود طبقا لأحاديث الشفاعة أنه لا يخلد في النار، وهذا يعني أنه قد يمكث في النار آلاف السنين، وكل ذلك إذا لم يكن مُستحلًا للمعصية وإلا فلا تنفعه شفاعته ﷺ، ومن كان على هذه الشاكلة لا تعد الشفاعة في حقه دعوة إلى إتيان المعاصي.

(1) لايفهم من اختياري للآية الأولى أنها أكثر دلالة من غيرها، وإنما اخترتها كأنموذج للدرس، وعليه قد تكون الآيات الأخرى أكثر دلالة أو أقل، ولكن لن تجد آية من الآيات ما تنص على نفي الشفاعة للعصاة من المؤمنين، وهذا أدنى ما يمكن أنْ يقال في دلالة الآيات جميعها.

حيث الدلالة، إلا أن هذا الإطلاق يجري في مضمونها وهي النفس الكافرة، وهذه هي التي لا يُقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة والعدل هو الفدية، وقد دلت النصوص القرآنية على أن الَّذين لا تقبل منهم الفدية هم الكفار، وهذا ما تدل عليه كثير من الآيات، منها قوله تعالى:﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلْءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوْ افْتَدَى بِهِ أُوْلَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ(91)﴾(آل عمران).

بات واضحًا أن هذه الآية لا صلة لها بأحاديث الشفاعة للعصاة من المؤمنين، وتأسيسًا على ذلك لا ينبغي أنْ نحاكم الأحاديث النبوية على مثل هذه الآيات، بل لو سلكنا هذا المنهج لأتى على مفهوم الشفاعة عند المعتزلة أنفسهم، فهم يقولون بالشفاعة ويفهمونها على أنها للمؤمنين التائبين، والمنفعة منها أنها ترفع من رتبة المشفوع له وتزيده فضلا على فضله[1]، ولو استندنا إلى عموم قوله تعالى ﴿ وَلَا تَنفَعُهَا شَفَاعَةٌ﴾ لأدى هذا إلى نفي الشفاعة، ولم نجد عند المعتزلة دليلا مُقنعا باستثناء المؤمنين من هذا العموم، فعمومها ينسف قولهم بوجود شفاعة للمؤمنين.

و. ردّ الأحاديث من جهة العقل:

يضاف إلى ما سبق أن المعتزلة لم يستسيغوا أحاديث الشفاعة للعصاة عقلا؛ لأن « شفاعة الفساق الَّذين ماتوا على الفسوق، ولم يتوبوا يتنزّل منزلة الشفاعة لمن قتل ولد الغير وترصد للآخر حتى يقتله، فكما أنّ ذلك يقبح فكذا هاهنا»[2].

يفهم من هذا أن الذي حال بين الفاسق وتماديه في فسقه هو الموت، ولولا ذلك لاستمر على حاله، والشفاعة لمن هذه حاله قبيحة في العقول، ونظير هذا من جاء ليشفع في قاتل ولد غيره، ولم يكتف بقتله بل يترصد ليُلحِق الثاني به، والشفاعة لمن هذه حاله تمجها العقول فكذا الشفاعة لأهل المعاصي.

ولا أرى هذا الأصل المقيس عليه مما تمجه العقول، ذلك أن الشفاعة والحال هذه نوع من العفو يتقدم به الشفيع إلى ولي الدم ليعفو، أو يقوم من له حق القصاص

(1) القاضي، شرح الأصول: 689، فضل الاعتزال: 207.

(2) شرح الأصول: 688.

بالعفو مباشرة، والعفو لا يقبُح.

كما أن الشفاعة قد تنزع من نفس الجاني التَوْقَ إلى قتل الثاني؛ إذ يرى في الشفاعة كرما ما كان يتوقعه، فيكون ذلك حاجزا بينه وبين ترصده لقتل الآخر، ولا سيما إذا علم أنّ مصيره القتل قصاصا بما فعل.

كما لا أرى وجها للقياس في هذه المسألة، فالشفاعة لأهل المعاصي فيها إسقاط لحقٍ من حقوق الله، أو يغلب فيها حق الله تعالى، والشفاعة للقاتل إسقاط لحق العبد أو يغلب فيها حق العبد، وهذه المسألة مبنية عند المعتزلة على قياس الغائب على الشاهد، ولا يخلو هذا المنهج من مثالب؛ لأنَّا نحاول أن نفهم الجزاء الإلهي على ضوء واقعنا وحياتنا، أي إن القياس يخلو من علة مشتركة تجمع بين المقيس والمقيس عليه.

يرى الجبائي (ت:303) في سياق تحكيم المعتزلة عقولهم في التصدي لمفهوم الشفاعة «أن من كان من أهل النار، فهو يستحق اللعن والغضب والسخط، فكيف يجوز للرسول ﷺ أنْ يشفع لهم؟!، ومن حق الشافع أنْ يكون محبا لمن يشفع له راضيا عنه، وهذا يوجب إنْ كان عليه السلام يشفع لهم أنْ يكون راضيا عمن سخط عليه ولعنه، وذلك لا يصح»[1].

يؤكد هذا القول مرة أخرى تنصيبَ المعتزلة عقولَهم حكما في التصدي لأحاديث الشفاعة؛ لأن الشفاعة لأهل المعاصي لم ترد إلا في السنة، والاعتراض على الشفاعة هو اعتراض على النصوص المؤسسة لها، والجُبَّائي ينطلق في استدلاله هنا من مقدمة لا تلزم أهل السُّنَّة ، فقوله عن المشفوع له إنه من أهل النار، إنْ كان يقصد بأهل النار أنهم من المستحقين لها على وجه الديمومة، وهم الكفار بمنظار أهل السُّنَّة، فهؤلاء لا شفاعة لهم، وإن كان المقصود بها أهل المعاصي بمنظار أهل السُّنَّة - وهم المستحقون للعذاب بمنظار المعتزلة - فهؤلاء وإنْ وقع لهم السخط واللعن جزاء على أفعالهم، فليس من مستلزمات السخط والغضب واللعن الخلود في العقاب.

كما أنّ هذه الألفاظ ليست متمحضة الدلالة على الخلود في النار، زيادة على هذا

(1) القاضي، فضل الاعتزال: 208.

فإن شفاعته ﷺ للعصاة جاءت لأنهم يملكون أصل الإيمان، وليس بمستبعد من هذه الجهة أنْ يكون راضيا عنهم إذا ما قورنوا بغير المؤمنين.

يفهم مما سبق أن المنهج الاعتزالي ذو منزع عقلي مسلط على الأحاديث والآيات لتتفق مع منظومة التفكير الاعتزالي، وهذا ما رمنا إبرازه.

كما يفهم من منهجهم في التعامل مع الحديث النبوي، أن السبب المحرك لهذا المنهج هو أن أحاديث الشفاعة تصطدم مع قول المعتزلة باستمرارية العقاب، وهو ما يندرج تحت أصل من أصول المعتزلة الخمسة "الوعد والوعيد"، وعليه لا بد أنْ تخضع الأحاديث لهذا الأصل بأي شكل من الأشكال، كالقول بعدم صحتها أو أنها من قبيل أخبار الآحاد، أو أنها معارضة بمثلها أو قابلة للتأويل.

كما ينبغي أنْ تخضع الآيات القرآنية المتعلقة بالشفاعة لهذا الأصل، ولكن بتأويلها فقط، فهي قطعية الثبوت مفيدة للعلم، ويبقى المجال مفسوحا أمام المعتزلة فيما يتصل بدلالتها.

ولكن كيف تتعارض شفاعة النبي ﷺ لأهل المعاصي مع أصل الوعد والوعيد؟، قبل الإجابة عن ذلك نُحدِّد المقصود بالوعد والوعيد.

يقصد المعتزلة بالوعد أن الله عندما كلف الإنسان بالواجبات الدينية وعَدَهُ بالثواب عليها مقابل فعلها، والإنسان يستحق هذا الثواب عقلا وسمعا، وعليه لا بدَّ أن يحقق الله هذا الوعد للطائع وإلا كان الله تعالى ظالما [1]، وخالف في ذلك معتزلة بغداد حيث رأوا أن الثواب من الله على الطاعات لا يجب عليه إلا من حيث الجود، والفرق بينهما أنه على مفهوم معتزلة البصرة لا بد لله أنْ يفعله، وعلى مفهوم معتزلة بغداد جائز من الله أنْ يفعله أو يتركه[2]، وهذا هو مفهوم الوعد.

أما الوعيد فهو العقاب المترتب على فعل المعاصي، والفاعل للمعاصي يستحق

---

(1) انظر: شرح الأصول الخمسة: 614- 619.

(2) م.س. 619.

العقاب عقلا وسمعا[1]، وإذا مات العاصي وكانت معصيته من الكبائر ولم يتب قبل موته، فإنه فاسق وهو يستحق العقاب المستمر الذي لا انقطاع فيه، وهو« يخلد في النار ويعذب فيها أبدًا»[2]، ومن هنا اعترضوا على أحاديث الشفاعة؛ لأنها تقطع استمرارية العذاب بل اعترضوا على كل الأحاديث التي تخبر عن خروج العصاة من النار بالشفاعة، أو التي تُخبر عن خروج العصاة مِن قِبَل الله تعالى بدون شفاعةٍ من النبي ﷺ، يقول القاضي في هذا السياق:فأما ما يُروى عنه ﷺ «يخرج أقوام من النار بعدما امتحشوا[3] وصاروا فحما وحمما»[4]، فإن صح فالمراد به:يخرج في الدنيا من استحقاق العقاب بعد تحققه فيهم»[5].

يومِئ القاضي هنا إلى عدم صحة هذا الحديث، وهذا ما يفهم من قوله:فإن صحَّ فالأمر غير مبتوت فيه، وفي شرح الأصول كان التعبير أصرح من ذلك في رد هذا الحديث، «فالخبر لم تثبت صحته، ولو صح فإنه منقول بطريق الآحاد، وخبر الواحد مما لا يوجب القطع»، ومسألة الخروج من النار «طريقها العلم فلا يمكن الاحتجاج به»[6].

ثم هذا الحديث في حال صحته مُعارَضٌ بأخبار رويت عن النبي ﷺ، وهذا ما قاله الحاكم الجشمي(ت:493) حيث ذكر هذا الحديث ورأى أنه «خبر واحد لا يُحتج به في

---

(1) م.س. 619- 621، 653- 663.

(2) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة.666، واستدلوا على تخليده بالعقل والنقل، انظر: شرح الأصول: 656-665، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 209- 210، الحاكم الجشمي، تحكيم العقول في تصحيح الأصول: 220-222، وهو مذهب الزيدية والإباضية، وأدلتهم هي أدلة المعتزلة، انظر: عبد الكريم ‹الفضيل›، الزيدية: نظرية وتطبيق: 78، أعوشت‹بكير بن سعيد›، دراسات إسلامية في الأصول الإباضية: 79.

(3) الامتحاش هو الاحتراق، يقول ابن منظور: «يقال محشته النار، وأمحشته أي أحرقته»، لسان العرب: 345/6، ويقول ابن منظور: «الحِمَم: الفحم»، لسان العرب: 188/12.

(4) رواه مسلم بلفظ قريب من هذا، كتاب الإيمان، باب: إثبات الشفاعة وإخراج الموحدين من النار، رقم: 184.

(5) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 210، ويقول الشريف الرضي في تأويله لهذا الحديث: «يخرج من استحقاق النار بالتوبة قوم هذه صفتهم، وهذا على طريق المجاز، أي إنهم بأعمالهم المؤدية إلى دخول النار (كان) كمن أحرق»، الشريف الرضي، المجازات النبوية: 74.

(6) شرح الأصول الخمسة: 672.

الأصول، لأنه لا يعلم أن النبي ﷺ قاله أم لا»، ثم ذكر أنه معارض بمثله وساق مثالًا لذلك حديثَ من قتل نفسه، ثم لجأ أخيرا إلى تأويله قصد الخروج من دلالته فيحتمل عنده «أنهم يخرجون من النار بعدما استحقوها إذا تابوا، كقوله تعالى:﴿ وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنْ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا(103) ﴾ (آل عمران)[1].

يُلحظ أن المعتزلة تعاملوا مع هذا الحديث كما تعاملوا مع حديث «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»، وسلكوا منهجا واحدا يقوم أولًا على الشك في الحديث، بل القول بعدم صحته.

وهذا الحديث صحيح بميزان أهل السُّنَّة، بل هو أصحُّ من حديث « شفاعتي...»، فقد رواه البخاري ومسلم من طريق «أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ ﷺ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ:« إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ، وَأَهْلُ النَّارِ النَّارَ، يَقُولُ اللَّهُ:مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ إِيمَانٍ فَأَخْرِجُوهُ، فَيَخْرُجُونَ قَدْ امْتُحِشُوا وَعَادُوا حُمَمًا، فَيُلْقَوْنَ فِي نَهَرِ الْحَيَاةِ، فَيَنْبُتُونَ كَمَا تَنْبُتُ الْحِبَّةُ فِي حَمِيلِ السَّيْلِ، أَوْ قَالَ:حَمِيَّةِ السَّيْلِ، وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ:أَلَمْ تَرَوْا أَنَّهَا تَنْبُتُ صَفْرَاءَ مُلْتَوِيَةً»[2].

ثم هذا الحديث في نظرهم لا يخرج عن كونه آحادا وهذه هي الخطوة الثانية، والآحاد لا يفيد العلم.

لكن لا بد من ملاحظة أن أهل السُّنَّة لا يقتصرون في استدلالهم على خروج أهل المعاصي من النار بهذا الحديث فقط، فأحاديث الشفاعة لأهل المعاصي تدخل في هذا السياق، ولو ضُمَّت أحاديث الخروج من النار كالحديث السابق مع الأحاديث التي تصرح بشفاعة النبي ﷺ لوصلت إلى حد التواتر، فأحاديث الخروج من النار مروية عن

---

(1) الحاكم الجشمي، تحكيم العقول في تصحيح الأصول: 222- 223، وهذا التأويل مع الاستدلال بالآية موجود في شرح الأصول الخمسة: 673.

(2) صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب: صفة الجنة والنار، رقم: 6560، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب: إثبات الشفاعة وإخراج الموحدين من النار، رقم: 184، واللفظ للبخاري.

أنس بن مالك[1] وعبد الله بن مسعود[2] وأبي هريرة[3] وأبي سعيد الخدري[4]، ويمكن أن نضيف إلى ذلك أحاديث الشفاعة لأهل المعاصي، وهي مروية عن عمران بن الحصين[5] وجابر بن عبد الله[6]، ولو قمنا بعملية مسح في كتب السنة لزاد العدد على هذا، بحيث يمكن القول إنها تصل إلى حد التواتر المعنوي[7].

بعد حكم المعتزلة على الحديث بعدم التواتر يتجهون إلى محطة أخرى في منهجهم، وهي أن هذا الحديث مُعارَض بمثله، والأحاديث المعارِضة للخروج من النار هي نفسها الأحاديث المعارضة لشفاعة النبي ﷺ لأهل الكبائر.

وأخيرا يعمد المعتزلة إلى تأويل الحديث، فالحديث على فرض التسليم بصحته قابل للتأويل وتأويله أنهم كانوا مستحقين للنار لو لم يتوبوا، وبتوبتهم خرجوا من هذا الاستحقاق[8] وهو تأويل بادٍ عليه التعسف؛ فالحديث روي من طرق كثيرة بألفاظ مختلفة وليس بلفظ واحد، كما أنه يتحدث عن يوم القيامة وعن دخولٍ حقيقي للنار وليس فيه أي ذكر للتوبة، وهذا على خلاف قوله تعالى:﴿ وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنْ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا(103) ﴾(آل عمران)؛ لأن النص هنا واحد، كما أن الدخول في النار ليس حقيقيا.

نختم هذا المبحث بالقول إن المعتزلة يعترفون بشفاعة النبي ﷺ من حيث الأصل، ولكنهم يفهمونها فهما خاصا بهم، وهو زيادةٌ في درجات المشفوع له، وهذا الفهم جاء

---

(1) البخاري، م.س. كتاب الإيمان، باب: زيادة الإيمان ونقصانه، رقم: 44.

(2) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب: آخر أهل النار خروجا، رقم: 186.

(3) البخاري، م.س. كتاب الأذان، باب: فضل السجود، رقم: 806.

(4) مسلم، م.س. كتاب الإيمان، باب: إثبات الشفاعة وإخراج الموحدين من النار، رقم: 184.

(5) البخاري، م.س. كتاب الرقاق، باب: صفة الجنة والنار، رقم: 6566.

(6) م.س. كتاب الرقاق، باب: صفة الجنة والنار، رقم: 6558.

(7) انظر في بلوغ أحاديث الخروج من النار إلى حد التواتر: الكتاني، نظم المتناثر في الحديث المتواتر: 149- 154، ابن الوزير، الروض الباسم: 78/1، وانظر لا بن الوزير أيضا: إيثار الحق على الخلق: 350.

(8) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 210، شرح الأصول الخمسة: 673، الحاكم الجشمي، تحكيم العقول في تصحيح الأصول: 222- 223.

متوافقا مع قولهم باستمرارية العذاب، ولهذا اعترضوا على أحاديث الشفاعة للعصاة وكذا على أحاديث الخروج من النار، واعتراضهم على أحاديث الشفاعة يقوم على مراحل وأول هذه المراحل القول بعدم صحتها، وآخر هذه المراحل أنها قابلة للتأويل في حال صحتها، ويتوسط ذلك القول بأنها معارضة بمثلها مما يعني عدم جواز الاحتجاج بها، كما يتوسط ذلك القول بأنها من أخبار الآحاد مما يعني عدم جواز الاحتجاج بها أيضا؛ لأنَّ مضمونها يفيد العمل ولا يفيد العلم.

بذلك يكون المعتزلة قد طوَّقوا أحاديث الشفاعة والخروج من النار، وفي أحسن الأحوال أنهم يعترفون بها ولكنها قابلة للتأويل في نظرهم، وهو تأويل لا يخلو من تعسف، غير أن هذا التأويل بدا كأنه ضرورة ملحة عندهم للتوفيق بين المعقول والمنقول، وقد ظهر ذلك في تأويل المعتزلة لأحاديث الشفاعة والخروج من النار لتتفق مع المعقول، وهو القول باستمرارية العقاب للعصاة أو للتوفيق بين المنقول نفسه.

المبحث الثاني: الميزان

المبحث الثاني: الميزان

1.موقف أهل السنة من الميزان:

خلق الله تعالى الإنسان وكلَّفه بعبادته وهذا هو المقصد من خلقه، قال تعالى:﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ(56)﴾(الذاريات)، وذلك ليميز الطائع من العاصي، وهذه العبادة في أساسها تستند إلى حرية الاختيار التي منحها الله للإنسان، ومن خلال هذه الحرية يقع الجزاء - من ثواب وعقاب - على الأفعال الإنسانية، ولكن كيف تُضبط هذه الأفعال التي فيها الطاعة والمعصية؟.

فهل يُحاسب الإنسان على تصرفاته من خلال علم الله الذي لا يخفى عليه شيء من هذه الأعمال ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ(61)﴾(يونس)، وعليه لا وزن حقيقي للأعمال؟.

أم إن هناك ميزانا ماديا تُوزَن به الأعمال بشقيها الخيّرة والشريرة «تأكيدا للحجة، وإظهارا للنصفة، وقطعا للمعذرة»[1]؟.

إذًا السؤال المهم الذي نعالجه هنا هل هناك ميزان مادي توزن به الأعمال؟ وما علاقة السنة النبوية في ذلك إثباتًا ونفيًا؟ وما موقف المعتزلة من هذه القضية ومن الأحاديث الواردة في الميزان، حيث ذُكر أنها بلغت مبلغ التواتر[2] ؟.

ذهب جمهور أهل السُّنَّة إلى القول بوجود ميزان مادي توزن به الأعمال، مع اختلاف فيما بينهم في الشيء الموزون، وهو هل توزن الأعمال؟[3] أم توزن الصحف التي سجّلت فيها الأعمال[4]؟.

---

(1) الزمخشري، الكشاف: 85/2.

(2) الكتاني، نظم المتناثر في الحديث المتواتر: 148.

(3) ذهب إلى ذلك الطبري وابن حجر العسقلاني، انظر: تفسير الطبري: 123/8، فتح الباري: 538/13

(4) الجويني، الإرشاد: 380، الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد: 189، الإسفراييني، التبصير في الدين: 175ومن المفسرين الّذين ذهبوا إلى هذا ابن الجوزي، زاد المسير: 170/3، وهذا ما رجحه القرطبي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (8)﴾ (الأعراف)، وذكر أن هذا قول عبد الله بن عمر رضي

ذهب الجمهور إلى هذا القول الأخير وهناك من جوَّز الوجهين[1]، وهناك من ذهب إلى تحديد هذا الميزان بأن له لسانا وكفتين[2].

وخالف بعضُ أهل السُّنَّة الجمهور فنفوا وجود ميزان حقيقي، والميزان عند هؤلاء بمعنى العدل والقضاء[3]، ونقل ابن عاشور أن جماعة من الأشعرية المتأخرين قالوا بهذا القول ومال إليه[4].

عند الرجوع إلى المقدسي(ت:507) في هذه المسألة نجده يوسع من دائرة المعارضين لمن يقول بحقيقة الميزان، يقول المقدسي:«وكثير من الأمة أن الميزان مَثَلٌ لتسوية الجزاء وتحقيق العدل، وهو قول مجاهد والضحاك والشعبي، واحتجوا بقول الناس للرجل الأمين العدل:ما هو إلا كالميزان المستقيم...وتسمى الحُجَّة ميزانا»[5].

لم يوضح المقدسي مذهب المعارضين ونرجح أنْ يدخل في قوله:«كثير من الأمة» كلُّ من عارض الميزان، سواء أكان من أهل السُّنَّة أو من غيرهم[6]، ومن جملة المعارضين

الله عنه، انظر: القرطبي، تفسير القرطبي: 165/7- 166، وهو رأي للأشعري ورأيه الآخر أن الوزن هنا بيان لمقدار العمل، كما تقول: لهذا الكلام وزْن أي قدْر، انظر: ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري: 172.

(1) الآمدي، غاية المرام: 305

(2) يقول أبو الحسن الأشعري: «واختلفوا في الميزان: فقال أهل الحق له لسان وكفتان، توزن في إحدى كفتيه الحسنات وفى الأخرى السيئات»، مقالات الإسلاميين: 472، وذكر ابن الجوزي أن هذا قول ابن عباس، انظرله: زاد المسير: 171/3، وقال بهذا ابن قدامة المقدسي، انظر له: لمعة الاعتقاد: 211، ضمن كتاب أهل السنة لصالح الورداني، وإلى هذا ذهب النفراوي، في الفواكه الدواني: 88/1، و زاد هذا الأخير فقال: «ومكانه بين الجنة والنار، وإحدى كفتيه على الجنة، والأخرى على النار والمنتصب لذلك جبريل» م.س.ن.م، بل يرى أبو إسحاق الزجاج أن مما «أجمع أهل السنة (عليه)... أن الميزان له لسان وكفتان »! نقل عنه ذلك ابن حجر، في فتح الباري: 538/13، وما قاله الزجاج دعوى يُعوزها الدليل.

(3) من هؤلاء الفراء ومجاهد بن جبر والضحاك والأعمش والشعبى، انظر: الآلوسي، روح المعاني: 222/30، المقدسي، البدء والتاريخ: ص: 206، القرطبي، تفسير القرطبي: 164/7.

(4) ابن عاشور، التحرير والتنوير: 30/8.

(5) البدء والتاريخ: 206.

(6) ذهب المتقدمون من الزيدية إلى إنكار الميزان، وقالوا: المراد به العدل بين الناس وإقامة الحساب، بينما وافق المتأخرون منهم جمهور أهل السنة في القول بالميزان، انظر: القاسمي، عدة الأكياس في شرح معاني الأساس: 350/2- 351، ابن مطهر، حقائق المعرفة، ق: 85، مخطوط باليمن، الجامع الكبير، علم كلام، رقم: 605.

الراغب الأصفهاني حيث يرى أن المراد منه العدالة وأنه يرمز إلى اطّلاع الله سبحانه على حسناتنا وسيئاتنا[1].

2. موقف المعتزلة من الميزان:

نقلت أغلب مدونات أهل السُّنَّة أن المعتزلة تنكر الميزان المادي[2]، وبعض هذه المدونات لا تعمم هذا الحكم على كل المعتزلة[3].

سيرا على المنهج الذي رسمناه وهو أخذ الأقوال من أصحاب المذهب، يتعين علينا التعرف على حقيقة موقف المعتزلة من هذه القضية من مصادرهم.

تُظهر كتب المعتزلة أن أصحابها لا ينكرون الميزان ولا يُؤولونه بمعنى العدل، وعليه يكون موقف هؤلاء متماشيا مع موقف جمهور أهل السُّنَّة، والبعض الآخر منهم يحمله على معنى العدل، وعليه يكون جمهور المعتزلة متفقا مع جمهور أهل السُّنَّة، كما أن القلّة من المعتزلة أوَّلت الميزان على معنى العدل، كما أوَّلته قلةٌ من أهل السُّنَّة.

ولا يفهم من هذا التساوي الدقيق بين الطرفين، ولكن مؤداه أن لأهل السُّنَّة قولين في المسألة ومثل ذلك المعتزلة، وهذا ما نلحظه من القاضي عبد الجبار والحاكم الجشمي والزمخشري والجُبَّائي.

فالجبائي يقول تفسيرا لقوله تعالى﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الْمُفْلِحُونَ(8)﴾(الأعراف):« بأن الله تعالى ينصب ميزانا فتوزن به أعمال العباد الحسنات والسيئات »[4].

---

(1) الراغب الأصفهاني، الاعتقادات: 235- 236.

(2) الإيجي، كتاب المواقف: 525/3، النسفي، بحر الكلام: 288، ابن الجوزي، زاد المسير: 170/3، الآلوسي، روح المعاني: 222/30، ومن المعاصرين: محمد عبده وطارق عبد الحليم في كتابهما "المعتزلة": 85، وغولد زيهر في كتابه "العقيدة والشريعة في الأسلام": 92، ويفهم من كلامه أن المعتزلة أنكرت الميزان لـ « تنقية فكرة التوحيد من كل ...الاعتقاد الشعبي المأثور» ! م.س.ن.م.

(3) يرى ابن تيمية أن تأويل الميزان هو قول البغداديين دون البصريين، انظر: ابن تيمية، درء التعارض: 348/5.

(4) تفسير الجبائي، ص 234.

والقاضي يستدل على وجود الميزان بالآيات القرآنية[1] ويقول إثر ذلك: «ولم يُرِدِ الله تعالى بالميزان إلا المعقول منه المتعارف فيما بيننا دون العدل وغيره، على ما يقوله بعض الناس»، ويستدل على ذلك أن الله ذكر الميزان «وكلام الله مهما أمكن حمله على الحقيقة لا يجوز أنْ يعدل به عنه إلى المجاز، يبين ذلك ويوضحه أنه لو كان الميزان إنما هو العدل لكان لا يثبت للثقل والخفة فيه معنى، فدل على أن المراد به الميزان المعروف الذي يشتمل على ما تشتمل عليه الموازين فيما بيننا»[2].

أي الخفة والثقل في قوله تعالى:«وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الْمُفْلِحُونَ(8) وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُوْلَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ(9)﴾(الأعراف) من صفات الأجسام المادية، ولا يكون ذلك إلا والميزان على شكل مادي وإنْ كنا نجهل كيفيته، وهذا الدليل نجده في كتابه "متشابه القرآن" عند تفسيره للآية حيث يقول: «الآية تدل على نصب الموازين في الحقيقة يوم القيامة؛ لأنه تعالى ذكرها وذكر فيها الخفة والثقل»[3].

أما عن الموزون فله فيه قولان:أحدهما أن الموزون هو الصحف دون الأعمال، والثاني أن الله يجعل النور أمَارة للطاعة والظلمة أمَارة للمعصية، ويجعل النور في إحدى الكفتين والظلمة في الكفة الأخرى، فإن ترجحت كفة النور حكم لصاحبه بالثواب والعكس هو الصحيح[4].

ولعل هذا القول أخذه من الشيخ أبي علي الجبائي بقوله« إنما تتفضل كفة الحسنات من كفة السيئات بعلامة يراها الناس يومئذ»[5].

خلاصة ما سبق أن القاضي لم يخرج عن فهم جمهور أهل السُّنَّة للميزان، لكن

---

(1) استدل بقوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ (47)﴾ (الأنبياء)، وبقوله ﴿: فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الْمُفْلِحُونَ (8)﴾ (الأعراف).

(2) شرح الأصول الخمسة: 735.

(3) متشابه القرآن: 274.

(4) شرح الأصول، ن.م، متشابه القرآن، ن.م.

(5) تفسير الجبائي، ص 234.

القاضي لم يستدل في مذهبه هذا بالسُّنة، كما أنه لم يستدل بالسنة في تحديد الموزون أهو للصحف أم للعمل؟ ولعله وجد في الآيات القرآنية ما يغني عن الاستدلال بالسنة، ولا سيما أن الأحاديث الواردة في هذا الشأن لم تكن حاسمة، وعدم استدلاله بالسنة هو الذي جعله لا يرجح نوعية الموزون هل هو العمل أم الصحف.

في هذا الإطار نرى الزمخشري(ت:538) يعرض الرأيين من غير ترجيحٍ بينهما[1]، ويُلمس من عدم الترجيح عدم استبعاد أن يكون الميزان ماديا، بل كونه ماديا ربما يكون هو الراجح عنده، وهذا يستشف من تفسيره للثقل في قوله تعالى:﴿فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ(6)﴾(القارعة)، حيث يقول:«وثقلها:رجحانه»[2]، ومن المعلوم أن الرجحان لا يكون إلا للأجسام، ويزداد هذا الاحتمال في ذكره لحديث عن رسول الله ﷺ أنه قال:«من قرأ سورة القارعة ثقل الله بها ميزانه يوم القيامة»[3].

ضمن هذا التوجه الذي سار عليه القاضي نجد الحاكم الجشمي(ت:493) يقتفي أثره في القول بأن الميزان حقيقي، وفي هذا يقول:«إن الآية[4] تدل على إثبات الميزان لأجل الظاهر ولا مانع منه»[5]، أي لا مانع أنْ يكون الميزان جسما، وفي هذا يرد على من يرى

---

(1) يقول الزمخشري: «واختلف في كيفية الوزن، فقيل: توزن صحف الأعمال بميزان له لسان وكفتان ...وقيل: هي [أي كيفية الوزن] عبارة عن القضاء السوي والحكم العادل»، الكشاف: 85/2، عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (8)وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ (9)﴾ (الأعراف)

(2) م.س.782/4.

(3) م.س.783/4، ذكر ابن حجر العسقلاني في تخريجه لهذا الحديث - في حاشية الصفحة نفسها - أن الثعلبي أخرجه وكذا الواحدي وابن مردويه بسندهم إلى أبي بن كعب، ويفهم من هذا أنه غير مرفوع إلى النبي ﷺ ولم أجد هذه الرواية فيما وقع بين يدي من مصادر، ولكن لا بد من الإشارة إلى أمرين:

الأول: أن أغلب الأحاديث الواردة في فضائل السور موضوعة.

الثاني: أن الزمخشري والواحدي والثعلبي مشهورون برواياتهم لأحاديث في فضائل السور، ويعد تفسير هذا الأخير أنموذجا لرواية الإسرائيليات، انظر في هذا الأخير، الزعايري ‹ محمد الناصر› الإسرائيليات، ص208، رسالة بحث لنيل شهادة دكتوراه الدولة في العلوم الإسلامية، المعهد الأعلى لأصول الدين، جامعة الزيتونة.

(4) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ... (6)﴾ (القارعة)

(5) زرزور‹عدنان›، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن: 246.

خلاف ذلك[1].

بات من الواضح أن هؤلاء الأربعة - الجبائي والقاضي عبد الجبار والزمخشري والحاكم الجشمي - يقولون بما يقول به جمهور أهل السُّنَّة من أن الميزان مادي، ونضيف إليهم أبا الهُذيل العلاف(ت:330-335) حيث جوّز«أن يُنصَب ميزان يُجعَل رجحانه علامة لمن نجا وخفته علامة لمن هلك»[2].

لكن هل يُعبِّر هؤلاء عن المعتزلة السابقين بحيث نقول: إن المعتزلة يتفقون مع جمهور أهل السُّنَّة؟ أم إن هؤلاء الثلاثة يمثلون أنفسهم فقط؟

3.جمهور المعتزلة متفقون مع جمهور أهل السنة في إثبات الميزان

ترجِّح الدلائل التي بين أيدينا أن النقول التي نقلناها عن المعتزلة تمثِّل معظم المعتزلة، وأن النسبة الأقل هي التي أنكرت الميزان، وتتمثل هذه الدلائل بالنقول الآتية:

1. يقول القاضي عبد الجبار:«أكثر أهل العدل يثبتون الموازين ولا ينكرونها كما نطق به الكتاب، وإنما أنكره بعضهم»[3]، وبهذا يتضح أن الأغلبية اعترفت بالميزان، وأنَّ الاعتراف استند إلى القرآن - وهذا معنى قوله «:كما نطق به الكتاب» - ولم أجد لهم استنادا إلى السُّنة في هذه المسألة.

2. يقول القاسمي الزيدي عند حديثه عن الميزان:إنّ «جمهور المعتزلة (تقول) هو على حقيقته وله عمود ولسان وكفتان»[4]، وهذا القول يساوي تماما قول القاضي السابق من حيث عدد المُقرين بالميزان؛ لأن كلمة جمهور تعني معظم.

3. نجد ابن المرتضي في عرضه لخلاف المتكلمين في هذه المسألة يقول عن المعتزلة:«الميزان على حقيقته»[5]، وأدنى ما يفهم من كلمة «المعتزلة» جمهورهم.

---

(1) انظر: م.س.ن.م.

(2) المقدسي، البدء والتاريخ: 206.

(3) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 204.

(4) القاسمي، عدة الأكياس في شرح معاني الأساس: 350/2.

(5) ابن المرتضى، القلائد في شرح العقائد: 130.

بان مما سبق أن معظم المعتزلة يوافقون معظم أهل السُّنَّة في القول بحقيقة الميزان، ولكن لِمَ حمل البعض منهم معنى الميزان على معنى العدل والقضاء؟ - وهو قول طائفة من أهل السُّنَّة - وهل هناك نصوص صحيحة صريحة تقول بأن الميزان هو ميزان مادي، بحيث يعد حمل الميزان على معنى العدل والقضاء خروجا على هذه النصوص؟

يمكن القول بكل تجرد عن المذهبية: إن ظاهر نصوص القرآن والسنة يفيد بأن هناك ميزانا ماديا تُوزن به أعمال العباد، مع الابتعاد عن كيفية هذا الوزن وتحديد أوصاف الميزان.

4.لم يرد نص صحيح صريح في كيفية الميزان:

يبدو أن الَّذين حاولوا الكشف عن ذلك فقالوا ميزان «له لسان وكفتان» لم يجدوا دليلا لهذا القول إلا قياس الميزان في الآخرة على المعهود عندهم، ولو عاش هؤلاء في عصرنا لما قالوا بذلك؛ حيث نجد أكثر الموازين اليوم خالية من الكفتين واللسان، والقصد من الميزان أن يحقق العدل ولا ضير بعد ذلك أن يكون على أي كيفية كان.

يقول ابن حزم «لم يرد نص صحيح في كيفية هذا الميزان»[1]، والذي ورد أن هناك عملية وزن وميزان، كما قال تعالى:﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ(8) وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ(9)﴾(الأعراف).

من القواعد المتبعة في تفسير القرآن الكريم أنْ يحمل النص على الحقيقة ما أمكن وأنْ لا يعدل به إلى المجاز إلا إذا تعذرت الحقيقة، والحقيقة هنا غير متعذرة، وحمل الميزان في هذه الآيات على معنى العدل والقضاء السوي يقتضي حمل كثير من المفردات على خلاف ما وضعت لها، وهذه المفردات هي (الثقل، الخفة، الوزن)[2]،

---

(1) ابن حزم، الفصل: 54/4.

(2) وهذا ملحوظ عند ابن عاشور، حيث جعل الثقل مستعارًا لاعتبار الأعمال الصالحة هي الغالبة، والخفة مستعارة للأعمال السيئة، كما أن الوزن مستعار للجزاء، انظر ابن عاشور، التحرير والتنوير: 30/8- 31.

والأصل في هذه الأشياء أنها وضعت للأجسام وسياق النصوص لا يأبى حملها عليه، فلو لم يكن هناك ميزان لم يكن «للثقل والخفة فيه معنى»[1].

كما أنَّ نصوصا كثيرة من السنة جاءت في الميزان، وهي نصوص تؤكِّد حمل الميزان على حقيقته وتُبعد احتمالية التأويل، ومن هذه النصوص:

قوله ﷺ:«كَلِمَتَانِ خَفِيفَتَانِ عَلَى اللِّسَانِ، ثَقِيلَتَانِ فِي الْمِيزَانِ، حَبِيبَتَانِ إِلَى الرَّحْمَنِ، سُبْحَانَ اللَّهِ الْعَظِيمِ سُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ»[2].

وقوله:« مَا شَيْءٌ أَثْقَلُ فِي مِيزَانِ الْمُؤْمِنِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، مِنْ خُلُقٍ حَسَنٍ، وَإِنَّ اللَّهَ لَيُبْغِضُ الْفَاحِشَ الْبَذِيءَ»، قَالَ أَبُو عِيسَى:وَفِي الْبَاب عَنْ عَائِشَةَ وَأَبِي هُرَيْرَةَ وَأَنَسٍ وَأُسَامَةَ بْنِ شَرِيكٍ، وَهَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيح[3].

في هذا السياق ورد حديث البطاقة وهو قوله ﷺ:«إِنَّ اللَّهَ سَيُخَلِّصُ رَجُلًا مِنْ أُمَّتِي عَلَى رُؤوسِ الْخَلَائِقِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَيَنْشُرُ عَلَيْهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ سِجِلًّا، كُلُّ سِجِلٍّ مِثْلُ مَدِّ الْبَصَرِ، ثُمَّ يَقُولُ:أَتُنْكِرُ مِنْ هَذَا شَيْئًا؟ أَظَلَمَكَ كَتَبَتِي الْحَافِظُونَ؟ فَيَقُولُ: لَا يَا رَبِّ، فَيَقُولُ: أَفَلَكَ عُذْرٌ؟ فَيَقُولُ: لَا يَا رَبِّ، فَيَقُولُ: بَلَى إِنَّ لَكَ عِنْدَنَا حَسَنَةً، فَإِنَّهُ لَا ظُلْمَ عَلَيْكَ الْيَوْمَ، فَتَخْرُجُ بِطَاقَةٌ فِيهَا أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، فَيَقُولُ: احْضُرْ وَزْنَكَ، فَيَقُولُ: يَا رَبِّ مَا هَذِهِ الْبِطَاقَةُ مَعَ هَذِهِ السِّجِلَّاتِ؟ فَقَالَ:إِنَّكَ لَا تُظْلَمُ، قَالَ:فَتُوضَعُ السِّجِلَّاتُ فِي كَفَّةٍ وَالْبِطَاقَةُ فِي كَفَّةٍ، فَطَاشَتْ السِّجِلَّاتُ وَثَقُلَتِ الْبِطَاقَةُ، فَلَا يَثْقُلُ مَعَ اسْمِ اللَّهِ شَيْءٌ، قَالَ أَبُو عِيسَى:هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ»[4].

تفيد هذه الأحاديث - مع الآيات القرآنية - أن هناك ميزانًا ووزنًا، وأصرح هذه

---

(1) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: 735.

(2) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الدعوات، باب: فضل التسبيح، رقم: 2694.

(3) رواه الترمذي باللفظ السابق، سنن الترمذي، كتاب البر والصلة عن رسول الله، باب: ما جاء في حسن الخلق، رقم: 2002، ورواه أبو داود، انظر: سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب: ما جاء في حسن الخلق، رقم: 4799.

(4) اللفظ للترمذي، سنن الترمذي، كتاب الدعاء عن رسول الله، باب: ما جاء فيمن يموت ويشهد أنْ لا إله إلا الله، رقم: 2635، ورواه ابن ماجه وابن حبان، انظر سنن ابن ماجه، كتاب الزهد، باب: ما يرجى من رحمة الله يوم القيامة، رقم: 4300، صحيح ابن حبان1/481.

النصوص حديث البطاقة، كما أنَّ هذه النصوص تجعلنا نقول بوجود ميزانٍ حقيقي مع ترك تفصيل ذلك إلى الله، ولكن هل عدم القول به يُعد ردا للأحاديث الواردة فيه؟

لا يصح أن نُصنف من لم يقل بالميزان من الرادِّين لهذه الأحاديث؛ وكل ما فعله من لم يقل بالميزان أنه قام بعملية تأويل للنصوص لاعتبارات ذهنية سائغة، والتأويل ليس عملية طرحٍ للنصوص ما دام هذا التأويل سائغا مقبولا في لسان العرب ولا يصادم النصوص القطعية من جهة ورودها، وإلا كان تأويلا ممجوجا أشبه ما يكون بالتأويل الباطني، يقول القرطبي:«وقال مجاهد:الميزان:الحسنات والسيئات بأعيانها، وعنه أيضا والضحاك والأعمش الوزن والميزان بمعنى العدل والقضاء، وذكر الوزن ضربُ مثلٍ، كما تقول:هذا الكلام في وزنِ هذا وفي وِزانه، أي يعادله ويساويه وإن لم يكن هناك وزن، قال الزجاج:هذا سائغ من جهة اللسان، والأولى أن يتبع ما جاء في الأسانيد الصحاح من ذكر الميزان»[1].

وقابلية الآيات القرآنية لحمل الميزان الوارد فيها على معنى العلم والقضاء السوي والحساب مساوٍ لقابلية الأحاديث النبوية، عدا حديث البطاقة فهو أبعد من ذلك، كما أن بعض الأحاديث التي اسُتشهد بها على الميزان هي أبعد ما تكون في دلالتها على وجود الميزان، من ذلك قوله ﷺ:«إِنَّهُ لَيَأْتِي الرَّجُلُ الْعَظِيمُ السَّمِينُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، لَا يَزِنُ عِنْدَ اللَّهِ جَنَاحَ بَعُوضَةٍ»[2]، فلا يصح الاستشهاد بهذا على وجود الميزان[3]، فليس المقصود هنا عملية الوزن، وإنما بيان انحطاط مكانة هذا السمين وضآلة أمره، فمقاييس الآخرة تباين مقاييس الدنيا، فالمعوّل عليه في منازل الآخرة هو العمل وليس الحجم والشكل.

نخلص إلى القول بأنَّ حمل الميزان على العدل والقضاء ليس ردا للنصوص ولكنه تأويل فيه بُعْد، على أنْ أغلب من قال بالميزان وقع في التأويل، ولم يستطع الوقوف على ظواهر النصوص التي وردت في الميزان، ومن هنا وقع الخلاف في الشيء الموزون، فهل هو

---

(1) القرطبي، تفسير القرطبي: 165/7

(2) البخاري، صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب: قول الله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا (105)﴾ (الكهف)، رقم: 4729.

(3) كان هذا أحد أدلة ابن الجوزي على وجود الميزان، انظر: ابن الجوزي، زاد المسير: 170/3- 171.

العمل أم هو الصحف؟

لاحظنا أنَّ الأكثر قال:بأن الوزن للصحف التي فيها العمل، وذلك بأن «يخلق الله تعالى فيها (في الصحف) ثقلًا وخفة على حسب التفاوت الذي يعلمه تعالى في حسناته وسيئاته»، وهذا قول الآمدي(ت:631)[1] وهو يساوي تماما قول ابن العربي(ت:543): « يخلق الله في صحيفة من الثقل قدر ما علم من العمل»[2]، ومثل قولهما قول القرطبي(ت:671):«فالموازين تثقل بالكتب التي فيها الأعمال مكتوبة وبها تخف»[3].

أي إن مصدر الثقل والخفة ليس هو العمل بحد ذاته، ولو كان الأمر كذلك لما احتاج الأمر إلى القول بوزن الصحف، وإن لم يكن العمل وحده فليست هي السجلات وحدها، ولو كان الأمر كذلك لما كان لهم أي دليل في حديث البطاقة، حيث نجد تسعة وتسعين سجلا مقابل سجل واحد، فالمعتبر عندهم العمل مع الصحيفة التي يُدوَّن فيها العمل.

والذي دعاهم إلى القول بوزن الصحف مع ما تحمله من عمل هو ما تصوَّروه من إشكال مفاده أن الأعمال أعراض والأعراض لا تقوم بنفسها، فكيف يصح وزنها؟ ومن ثَمَّ لجؤوا إلى القول بأن الصحف هي التي توزن[4].

لكن هذا لا يحل الإشكال - بناء على منهجهم في عدم جواز وزن الأعراض - لأن الحصيلة من هذا الكلام أن الاعتبار للعمل، والقول بوزن الصحف هروبٌ من القول بعدم جواز وزن الأعراض؛ لأن الصحف أجسام وبالتالي يصح وزنها، فهو لا يحل الإشكال من جهتين:

- لا نفع من الصحائف بمفردها ولو كثرت؛ لأن المعوَّل عليه هو ما يوضع في الصحيفة، ويدل على هذا حديث البطاقة الذي استدلوا به.

---

(1) الآمدي، غاية المرام: 306.

(2) الكتاني‹ محمد›، جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي، ص: 571، نقلا عن قانون التأويل لابن العربي.

(3) القرطبي، تفسير القرطبي: 165/7.

(4) الإيجي، المواقف: 526/3، القرطبي، تفسير القرطبي: 165/7- 166، ابن الجوزي، زاد المسير: 170/3.

- القول بأن الوزن للصحف التي تحوي العمل يتعارض مع حديث "حسن الخلق":«مَا شَيْءٌ أَثْقَلُ فِي مِيزَانِ الْمُؤْمِنِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، مِنْ خُلُقٍ حَسَنٍ، وَإِنَّ اللَّهَ لَيُبْغِضُ الْفَاحِشَ الْبَذِيءَ»(1)، فالحديث يقرر بكل وضوح أن الوزن للعمل، ومن هنا قالت طائفة استدلالًا بهذا الحديث:إن الوزن للعمل وليس للصحف(2).

ولا بد ليتفق هذا الحديث مع القائلين بوزن الصحف من إيجاد مخرج له، والبحث عن أيّ مخرجٍ مفاده أن الحديث على شكله لم يُقبل، وهذا يعني أنَّ النَّافِين للميزان على شكل مادي وقعوا في التأويل والقابلين له وقعوا في التأويل.

على أن تأويل الرافضين للميزان هو الأبعد، وهذه هي النتيجة التي نريد أن نصل إليها لنبين أن تأويل الميزان ليس عملية إبعاد للنص، يقول الغزالي(ت:505) في هذا السياق مؤكدًا أن عملية التأويل لم يسلم منها أحد:«الأشعري (أي المنتسب للمذهب وليس مقصوده صاحب المذهب) أوَّلَ وزن الأعمال، فقال:توزن صحائف الأعمال، ويخلق الله فيها أوزانا بقدر درجات الأعمال...فإن الصحائف أجسامٌ كُتِب فيها رُقوم تدل بالاصطلاح على أعمال هي أعراض، فليس الموزون إذًا العمل...والمعتزلي تأوّل نفس الميزان وجعله كناية عن سبب به ينكشف لكل واحد مقدار عمله...وليس الغرض تصحيح أحد التأويلين، بل لتعلم أن كل فريق وإنْ بالغ في ملازمة الظواهر فهو مضطر إلى التأويل»(3).

فالإنكار لميزان الأعمال يصدق على ما ورد في القرآن والسنة، مع الأخذ بعين الاعتبار أن هذا الإنكار لا يعني ردًّا للنص وإنما هو تأويل فيه بُعد، وهذا الدليل يفصّله القاضي عبد الجبار بقوله:«وإنما أنكره بعضهم من حيث إن الحسنات والسيئات هي الأعمال، وقد تقضَّت ولا يصح فيها الإعادة، ولو صح ذلك فيها لما صح أنْ توزن (لأنها

(1) رواه الترمذي باللفظ السابق، سنن الترمذي، كتاب البر والصلة عن رسول الله، باب: ما جاء في حسن الخلق، رقم: 2002، ورواه أبو داود، انظر: سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب: ما جاء في حسن الخلق، رقم: 4799.

(2) انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري: 539/13.

(3) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص: 243- 244، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي.

أعراض)[1]، فقال لأجل ذلك:إن الله تعالى ذَكَرَه (أي الميزان) وأراد به العدل لمّاً كان الميزان طريقا لمعرفة العدل»[2]، ويقول الغزالي:«وإذا قيل لك:"إن الأعمال توزن" علمت أن الأعمال عَرَضٌ لا يوزن، فلا بد فيه من تأويل»[3].

نجد في هذين النقلين تسويغا لمن اعترض على وزن الأعمال، بل نجد في قول الغزالي نوعا من الإلحاح على ضرورة التأويل، وهذا راجع إلى قياس أمور الآخرة على ما هو موجود في الدنيا، من حيث إنَّ العمل لا يوزن من جهة ولايبقى متواليًا، وهذا ما دعا إلى حمل الميزان على معنى العدل الإلهي.

والذي يفهم من جملة النصوص أن الوزن ليس في حقيقة الأمر للعمل البشري كحركةٍ قام بها الإنسان كفعله الصلاة، فهذا الفعل تم وانقضى، وإنما لقيمة الفعل وأثره.

وإذا أيقن المرء بذلك فليس عليه أن يخوض في نوعية الميزان وكيفية الوزن، ولا أن يُقحم عقله في مسائل لا طائل منها من قبيل: هل توزن الأعمال؟ أم الصحف؟ أم كلاهما؟ ولا أن يقيس عوالم الآخرة ومنازلها على واقعنا، فمن المعلوم أن هناك كتَبَة لأعمال الإنسان، لكن لا يُعرف كيف يكتبون وكيف تُدوَّن الحسنات والسيئات، فقد يصلي المرء صلاتين ويقوم بنفس الحركات ومع ذلك قد يحصل على ثواب مختلف لشرود في إحداهما، فكيف يُسجَّل عليه ذلك؟ وكيف يُوزَن فعلُه؟ وقد يعزم على فعل شيء ثم يؤوب لخوف من ربه أو لخوف من غيره، من غير أن يقوم بأي حركة.

والذي يعنينا في هذه الدراسة أنّ موقف المعتزلة من النصوص الواردة في الميزان منسجم مع موقف أهل السُّنَّة، وعليه لا ينبغي أن نحكم على المعتزلة بأنهم أنكروا أن يكون الميزان ماديا.

---

(1) شرح الأصول الخمسة: 735، وانظر: زرزور،عدنان، الحاكم الجشمي، ومنهجه في تفسير القرآن: 246.

(2)القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 204، هذا الدليل نقله الإيجي عن المعتزلة، انظر: المواقف: 525/3.

(3) الغزالي، قانون التأويل: 583، ضمن مجموعة رسائل الغزالي.

المبحث الثالث: الصراط

المبحث الثالث

الصراط

1.تمهيد:

ذُكرت لفظة الصراط في القرآن الكريم كثيرا ولم تُذكر إلا مصدرا، وهذا المصدر جاء في القرآن الكريم تعبيرا عن منهج فكري سلوكي مغاير للمناهج الأخرى، وهو الإسلام[1] المتمثل بعبادة الله تعالى وحده ﴿إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ(51)﴾(آل عمران)، ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ(153)﴾(الأنعام)

وقد تعبَّدنا الله أن ندعوه في الصلاة كي يهدينا لهذا المنهج القويم ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ(6) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ(7)﴾(الفاتحة)، وهذا يعني أن ثَمَّة مناهج أخرى معوجّة منها منهج المغضوب عليهم وهم اليهود، ومنهج الضالين وهم النصارى[2].

نستنتج مما سبق أن لفظة الصراط في القرآن الكريم جاءت بمعنى المنهج الفكري والسلوكي، وعليه فليس في القرآن ما يدل بصريح العبارة على وجود جسر منصوب على متن جهنم يُكلف الناس بالمرور عليه، ويبقى الاحتمال واردًا في قوله تعالى:﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا(71)﴾ (مريم)، فهل يُفهم من هذا النص وجود جسر على ظهر جهنم؟

قبل عرض موقف المعتزلة من الصراط يتعين عرض الآية الأخيرة التي فهم منها الصراط ضمن سياقها التركيبي العام من سباق ولحاق؛ لأن السياق يعطي دلالة ما لا تعطيها الكلمة أو الجملة في حالة انفرادها.

---

(1) يقول الزمخشري عن مفهوم الصراط عند قوله تعالى:﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (6)﴾ (الفاتحة): «والمراد (به) طريق الحق وهو ملة الإسلام» الكشاف: 25/1.

(2)الزمخشري، الكشاف: 26/1.

السياق المحيط بالآية المعروضة للدرس هو الآيات الآتية:﴿فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا(68)ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيًّا(69)ثُمَّ لَنَحْنُ أَعْلَمُ بِالَّذِينَ هُمْ أَوْلَى بِهَا صِلِيًّا(70)وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا(71)ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا(72)﴾(مريم).

عند التَّمعن في هذه الآيات نجد- زيادة على الدلالة العامة للسياق- كلمات محورية تتحدث عن حدثٍ زمنيٍ معينٍ مرتبطٍ بيوم الآخرة، وهذه الكلمات المحورية هي:

- واردها، ما معنى الورود؟
- حتمًا، فالمسألة لا بد من حصولها فهي منزَّلة منزِلة القسم.
- نُنَجِّي وَنَذَر، أفعال تدل على التَّحول.
- فيها، الضمير عائد إلى جهنم.

المفهوم العام من الآية أن الله تعالى يخاطب البشرية جمعاء، فقوله:"منكم" خطاب فيه استمرارية الزمن مع شمولية المخاطَب بصرف النظر عن معتقده[1]، ثم بعد ذلك تنجية المتقين من جهنم من خلال الفعل "ننجي"، وإبقاء الظالمين فيها "ونذر"، وهذا يشير إلى أنَّ الورود هنا على النار دون غيرها وأن معنى الورود هو دخول النار، ولولا الدخول لما كان هناك معنى للتنجية والإبقاء، فالفعلان يدلان على المقابلة بينهما، فمعنى الفعل "نذر" هو نترك"، كما أن معنى الظرف الموجود في حرف الجر "فيها" يدل على ذلك.

عند تتبع دلالة الفعل "نذر" في القرآن نجده بمعنى الترك، ومنه قوله تعالى:﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا...(234)﴾(البقرة)،وقوله: ﴿وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ(110)﴾(الأنعام).

فليس في الفعل أي تحريك لهؤلاء وهذا يدل على إبقائهم في النار، بينما معنى فعل

---

(1) يقول ابن الجوزي: ﴿وفي مَنْ عني بهذا الخطاب (منكم) قولان: أحدهما أنه عام في حق المؤمن والكافر هذا قول الأكثرين﴾، زاد المسير: 254/5.

"ننجي" أي نُنقذ ونخلِّص، وهو فعل يوحي بوجود خطر يهدد المخاطَب ويكون الإنجاء بعملية حركة، إما بنقل المُنَجَّى من مكان إلى مكان كدلالة هذا الفعل في الآية السابقة وهو نقل المتقين من النار، ويدل على هذا النقل الفعل المقابل نذَر.

أو بإهلاك الطرف الآخر الذي يصدر منه الخطر وبذلك يحصل الإنجاء، كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ (49)﴾(البقرة)، والتنجية كانت بإغراق فرعون وأشياعه.

المفهوم مما سبق عدم وجود جسر منصوب على جهنم يُسمَّى الصراط، ويدل على عدم وجود هذه الرابطة بين الآية وبين الصراط أنَّ الأحاديث التي ذكرت الصراط لم تُشر إلى هذه الآية، وإنما جاء الربط بينهما عند بعض المفسرين وغيرهم لفهم هذه الآية على ضوء أحاديث الصراط[1]، فالآية تشير إلى حتمية ورود الجميع على النار، وأحاديث الصراط تشير إلى حتمية عبور الجميع من فوق النار على جسر يُسمى الصراط، ومن هنا جاء الربط .

2.موقف المعتزلة من مفهوم الصراط:

ضمن هذا الإطار نجد أقاويل كثيرة عند أهل السُّنَّة تحاول الكشف عن موقف المعتزلة من الصراط، وقد تفاوتت بين القول بأن أهل الاعتزال كلهم ينكر الصراط[2] وبين

(1) انظر في الربط بين هذه الآية وبين الصراط، القرطبي، تفسير القرطبي: 136/1- 139، ابن كثير، تفسير ابن كثير: 133/3، ابن الجوزي، زاد المسير: 255/5- 256، ابن حزم، الفصل في الملل: 55/4، الغزالي، المضنون به على غير أهله، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي: 354.

(2) ممن قال بذلك الآمدي، غاية المرام: 305، البيضاوي، وقد نقل ذلك عنه الآلوسي، روح المعاني: 6/17، النسفي، بحر الكلام: 288، ومن المعاصرين ممن قال بذلك عن المعتزلة غولد زيهر في كتابه: "العقيدة والشريعة في الإسلام": 91، ونقل محمد العبده وطارق عبد الحليم في كتابهما المشترك المسمى "المعتزلة بين القديم والحديث": 85 عن الأشعري أن المعتزلة ينكرون الصراط، والحق أن الأشعري لم يقل ذلك عن المعتزلة، وبالرجوع إلى كتابه: "مقالات الإسلاميين" الذي نقلا عنه لا نجد ذلك، فقد ذكرا الصفحة (430) من مقالات الإسلاميين، ولا يوجد في هذه الصفحة أي ذكر للصراط، كما ذكرا الصفحة (742) من نفس الكتاب، ولم ينقل الأشعري في هذه الصفحة ما فهماه منه وهذا نص كلامه: «واختلفوا في الصراط، فقال قائلون: هو الطريق إلى الجنة وإلى النار، ووصفوه فقالوا: هو أدق من الشعر، وأحد من السيف، ينجي الله عليه من يشاء، وقال قائلون: هو الطريق وليس كما وصفوه بأنه أحد من السيف وأدق من الشعر، ولو كان كذلك لاستحال المشي عليه»، مقالات الإسلاميين: 472، مع الإشارة إلى أن الضمير في قوله:

القول بأن أكثرهم ينكر الصراط[1]، هذا ما قاله أهل السُّنَّة عن المعتزلة، فما هي حقيقة موقفهم؟.

تحدث القاضي عن هذه المسألة وصرح بما لا يدع مجالا للشك أو التأويل بأنه يؤمن بالصراط ويعتقد بوجوده، وأن هذا الاعتقاد جزء من الإيمان بالغيبيات، ولننقل نصه كاملا رغم طوله وذلك لأهميته في هذه المسألة من جهة، ولأجل القيام بتحليله ودرسه من جهة أخرى، يقول القاضي:«ومن جملة ما يجب الإقرار به واعتقاده الصراط، وهو طريق بين الجنة والنار يتسع على أهل الجنة، ويضيق على أهل النار إذا راموا المرور عليه، وقد دل عليه القرآن، قال الله تعالى:﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ(6) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ(7)﴾(الفاتحة)، فلسنا نقول في الصراط ما يقوله الحشوية:من أن ذلك أدقُّ من الشعر وأَحَدُّ من السيف، وأن المكلفين يكلفون اجتيازه والمرور عليه... فإن تلك الدار ليست هي بدار تكليفٍ حتى يصح إيلام المؤمن وتكليفه المرور على ما هذا سبيله في الدقة والحدة، وأيضا فقد ذكرنا أن الصراط هو الطريق وما وصفوه ليس من الطريق بسبيل، ففسد كلامهم فيه»[2].

وفي هذا السياق يقول أيضا: «فإن قيل: أفَيَصِحُّ ما يذكر في الصراط؟ قيل له:أما على ما تقوله العامة في وصفه وعلى ما تقوله بعض الأخبار فلا يصح ذلك، وإنما الذي يصح أن يكون طريقا لأهل الجنة والنار بعد المحاسبة؛ لأن أهل الجنة ممرهم على باب النار...فمن كان من أهل النار...قُذف فيها، ومن كان من أهل الجنة يجوز عليها وينجو منها...(وهذا) هو معنى قوله تعالى:﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا(71)﴾(مريم)؛ لأن المراد بذلك ما ذكرناه...فإن قيل:هلَّا يصح أن يقال:إنه أدق من الشعر وأحد من السيف؟ قيل له:إن مثل ذلك لا يكون طريقا للماشي ولا يتمكن له

"اختلفوا"، لا يرجع إلى المعتزلة، وإنما إلى أهل الكلام عموما الَّذين اختلفوا في دقيق الكلام، ويفهم من هذا النص أن القول الثاني هو قول المعتزلة، فهو يتفق مع ما يقوله المعتزلة عن الصراط.

(1) ممن قال ذلك عنهم الإيجي: « وأنكره أكثر المعتزلة، وتردد قول الجبائي فيه نفيا وإثباتا»، المواقف: 523/3، انظر: الآلوسي، روح المعاني: 6/17.

(2) شرح الأصول الخمسة: 737- 738.

ولا يصح في الآخرة، ولا تكليف أن يؤمروا على وجه التعبد لو أمكن ذلك أيضا»[1].

يتضح من هذين النَّصين أن القاضي يؤمن بوجود الصراط، وأن الإيمان بوجوده جزء من المعتقدات التي يجب أنْ يذعن لها المسلم، هذا من حيث الإيمان الجملي بالصراط، ولكن وقع الخلاف في كيفية هذا الصراط، فالصراط عنده «طريق بين الجنة والنار يتسع على أهل الجنة، ويضيق على أهل النار إذا راموا المرور عليه»، وهذا المعنى أخذه من الآية ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا ...﴾، ودليله أيضا هو قوله تعالى:﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ(6) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ(7)﴾.

يمكن أن نسجل استنادا إلى ما نقلناه عنه المعطيات الآتية:

الأول:عدم وجود أي انسجام أو ترابط بين الفهم الذي حدده للصراط وبين دلالة الآية ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ...(7)﴾، فالصراط الموجود في النص هو تعبير عن طريق فكري لفهم الكون والإنسان والحياة وهو الإسلام، وليس طريقا ماديا يُكلَّف المرء بالمرور عليه، وحتى لو سلمنا جدلا بوجه العلاقة بين الصراط الذي فهمه وبين هذا النص، فكيف عرف قابليته للضيق والاتساع على حسب المار عليه؟! ومن أين علم أن الناس مكلفون باجتيازه؟! ولم يذكر في النص لا بالتصريح ولا بالإيماء ما قاله عن الصراط!

الثاني: ينكر القاضي الكيفية التي أخذ بها أغلب أهل السُّنَّة حول مفهوم الصراط وهو كونه أدق من الشعر وأحد من السيف[2]، وأن الناس مكلفون باجتيازه والمرور عليه.

الثالث: اعتراض القاضي على كون الطريق بالوصف الذي ذكره أهل السُّنَّة يستند إلى دليلين:

---

(1) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 205- 206.

(2)يقول الغزالي: « الصراط حق، وما قيل: إنه مثل الشعرة في الدقة، فهو ظلم في وصفه، بل أدق من الشعر، بل لا مناسبة بين دقته ودقة الشعر وحدته وحدة السيف»، المضنون به على غير أهله، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي: 353.

الأول: الطريق في الأصل هو ما يصلح المشي عليه وإذا كان أدق من الشعر وأحد من السيف فلا يصلح للمشي، وهذا الاعتراض راجع إلى قياس الغائب على الشاهد.

أي لما كان الطريق في الدنيا ينبغي أن يكون صالحا للمشي عليه فكذا ينبغي أن يكون في الآخرة، وإذا كان بالوصف الذي ذكره أهل السُّنَّة فلا يصلح المشي عليه، ومؤداه أنه لا يصلح أن يكون طريقا.

الثاني: حتى لو كان الصراط بالوصف السابق فليس هناك تكليف في الآخرة، وهذا التكليف يقود إلى إيلام المؤمن لأنه يمر على طريق "أدق من الشعر وأحد من السيف"، والمار على ذلك لا بد أن يشعر بالضيق والألم.

يُجاب عن هذا بأنَّه لا يلزم عن كون الطريق بهذا الوصف أنْ يكون هناك إيلام إلا إذا كان المار يستحق الإيلام، فليس ببعيد على القدرة الإلهية أن يمر المار على طريقٍ هذا وصفه من غير أن يشعر بالألم.

أما عن نفي التكليف فهو أمر يَرِد على فهم القاضي للصراط، فهو يقول في وصفه السابق للصراط: «طريق بين الجنة والنار يتسع على أهل الجنة ويضيق على أهل النار إذا راموا المرور عليه» ، فهل مرورهم هنا مرور اضطراري أم اختياري؟ فإن كان اضطراريا فهو نوع من التكليف، ولا نحسب أن القاضي يراه اختياريا مع قوله تعالى:﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا(71)﴾(مريم)، فمن الواضح أن سياق الآية سياق تكليفي وليس اختياريًا.

ولكن هل إنكار القاضي لوصف الصراط بأنه "أدق من الشعر وأحد من السيف" يعد بمثابة الإنكار للصراط وللأحاديث الواردة فيه؟

لا أرى في إنكار القاضي لهذا الوصف ما يُعدُّ ردا للأحاديث؛ لأن الناظر إلى الصراط من خلال الأحاديث الصحيحة يجدها قد خلت من هذا الوصف، وما ذكر من وصفٍ للصراط لا يتجاوز - من ناحية ثبوت الوصف - هذين الحديثين[1]:

(1) أي ما ذكر من أحاديث أخرى جاءت تأكيدا لهذين الحديثين.

1- قوله ﷺ:«فَيُضْرَبُ الصِّرَاطُ بَيْنَ ظَهْرَانَيْ جَهَنَّمَ، فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ يَجُوزُ مِنَ الرُّسُلِ بِأُمَّتِهِ، وَلَا يَتَكَلَّمُ يَوْمَئِذٍ أَحَدٌ إِلَّا الرُّسُل،وَكَلَامُ الرُّسُلِ يَوْمَئِذٍ اللَّهُمَّ سَلِّمْ سَلِّمْ، وَفِي جَهَنَّمَ كَلَالِيبُ، مِثْلُ شَوْكِ السَّعْدَانِ، هَلْ رَأَيْتُمْ شَوْكَ السَّعْدَانِ؟ قَالُوا:نَعَمْ، قَالَ:فَإِنَّهَا مِثْلُ شَوْكِ السَّعْدَانِ، غَيْرَ أَنَّهُ لَا يَعْلَمُ قَدْرَ عِظَمِهَا إِلَّا اللَّهُ، تَخْطَفُ النَّاسَ بِأَعْمَالِهِمْ، فَمِنْهُمْ مَنْ يُوبَقُ بِعَمَلِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يُخَرْدَلُ ثُمَّ يَنْجُو، حَتَّى إِذَا أَرَادَ اللَّهُ رَحْمَةَ مَنْ أَرَادَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ، أَمَرَ اللَّهُ الْمَلَائِكَةَ أَنْ يُخْرِجُوا مَنْ كَانَ يَعْبُدُ اللَّهَ فَيُخْرِجُونَهُمْ..»[1].

2- قوله ﷺ:« وَتُرْسَلُ الْأَمَانَةُ وَالرَّحِمُ، فَتَقُومَانِ جَنَبَتَيْ الصِّرَاطِ يَمِينًا وَشِمَالًا فَيَمُرُّ أَوَّلُكُمْ كَالْبَرْقِ، قَالَ(حذيفة بن اليمان):قُلْتُ:بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي، أَيُّ شَيْءٍ كَمَرِّ الْبَرْقِ؟ قَالَ:أَلَمْ تَرَوْا إِلَى الْبَرْقِ كَيْفَ يَمُرُّ وَيَرْجِعُ فِي طَرْفَةِ عَيْنٍ، ثُمَّ كَمَرِّ الرِّيحِ، ثُمَّ كَمَرِّ الطَّيْرِ، وَشَدِّ الرِّجَالِ، تَجْرِي بِهِمْ أَعْمَالُهُمْ، وَنَبِيُّكُمْ قَائِمٌ عَلَى الصِّرَاطِ، يَقُولُ:رَبِّ سَلِّمْ سَلِّمْ، حَتَّى تَعْجِزَ أَعْمَالُ الْعِبَادِ، حَتَّى يَجِيءَ الرَّجُلُ، فَلَا يَسْتَطِيعُ السَّيْرَ إِلَّا زَحْفًا، قَالَ:وَفِي حَافَتَيْ الصِّرَاطِ كَلَالِيبُ مُعَلَّقَةٌ مَأْمُورَةٌ بِأَخْذِ مَنْ أُمِرَتْ بِهِ، فَمَخْدُوشٌ نَاجٍ، وَمَكْدُوسٌ فِي النَّارِ»[2].

هذا هو الصراط وهذه أوصافه حسب ما ذكر عنه في الروايات الصحيحة بميزان أهل السُّنَّة، أمَّا ما زاد عن ذلك من كونه "أدق من الشعر وأحد من السيف" فلم يرد في حديث صحيح، وصحة الحديث شرط أساسي للإيمان بهذا الوصف ما دام لم يذكر في القرآن الكريم؛ إذِ الإيمان ب الأمور الغيبية متوقفٌ على الخبر.

وعندما نرجع إلى هذا الوصف "أدق من الشعر وأحد من السيف" نجد أنه ذُكر مرّة موقوفًا ومراتٍ مرفوعًا بأسانيد لم تخلُ من وهن.

أولا: الرو اية الموقوفة

هذه الرواية وردت عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه ولم يرفعها إلى النبي ﷺ، وفي هذا يقول أبو سعيد بعد أن ساق حديثا طويلا في الرؤية والصراط:«بَلَغَنِي أَنَّ

---

(1) رواه البخاري ضمن حديث طويل، الجامع الصحيح، كتاب الأذان، باب: فضل السجود، رقم: 806.

(2) جزء من حديث طويل رواه مسلم، في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: أدنى أهل الجنة منزلة، رقم: 195.

الْجِسْرَ أَدَقُّ مِنْ الشَّعْرَةِ وَأَحَدُّ مِنْ السَّيْفِ»[1]، ولم يذكر من أين بلغته هذه الزيادة.

هذه الرواية زيادة على أنها موقوفة، ومن غير البحث هل الموقوف هنا لهم حكم المرفوع أم لا؟ فسند الحديث الذي جاءت فيه هذه الرواية واهٍ، والوهن متأتٍ من سويد بن سعيد الحديثي الهروي(ت:204)، وسويد هذا ضعيف باتفاق علماء الجرح والتعديل، قال فيه يحيى بن معين:«كذاب ساقط»، وقال أحمد:«متروك الحديث»، وقال البخاري:«كان قد عمي فتلقن ما ليس من حديثه»[2]، وقال النسائي:«ليس بثقة»، وقال ابن حبان:«يأتي بالمعضلات عن الثقات، يجب مجانبة ما روى»[3].

وباختصار فإن سويدًا متروك وزيادة على ذلك كان مدلسًا[4]، كما أنه عمي واختلط[5].

ثانيا: الروايات الموصولة

وردت هذه الرواية في مسند أحمد عن طريق عائشة رضي الله عنها «وَلِجَهَنَّمَ جِسْرٌ أَدَقُّ مِنْ الشَّعْرِ وَأَحَدُّ مِنْ السَّيْفِ، عَلَيْهِ كَلَالِيبُ وَحَسَكٌ يَأْخُذُونَ مَنْ شَاءَ اللَّهُ، وَالنَّاسُ عَلَيْهِ كَالطَّرْفِ وَكَالْبَرْقِ وَكَالرِّيحِ وَكَأَجَاوِيدِ الْخَيْلِ وَالرِّكَابِ، وَالْمَلَائِكَةُ يَقُولُونَ:رَبِّ سَلِّمْ رَبِّ سَلِّمْ، فَنَاجٍ مُسَلَّمٌ، وَمَخْدُوشٌ مُسَلَّمٌ، وَمُكَوَّرٌ فِي النَّارِ عَلَى وَجْهِهِ»[6].

كما أنها وردت عن أنس ﷺ عند البيهقي بسندٍ مبتور:«وروي عن أنس أن النبي ﷺ قال:إنَّ على جهنم جسرا أدق من الشعر وأحد من السيف»[7]، وقال البيهقي مُعلِّقا على هذه الزيادة: «هذا اللفظ من الحديث لم أجده في الروايات الصحيحة، وروي عن زياد النميري عن أنس مرفوعا، الصراط كحد الشفرة أو كحد السيف، وهي أيضا رواية

---

(1) جزء من حديث طويل، م.س. باب: معرفة طريق الرؤية، رقم: 183.

(2) انظر ما قلناه عن سويد: ابن الجوزي، الضعفاء والمتروكون: 32/2، رقم: 1587

(3) الضعفاء والمتروكون: 50، رقم: 260.

(4) انظر: الكيكلدي، جامع التحصيل: 106، رقم: 21، الطرابلسي، التبيين لأسماء المدلسين: 108، رقم: 34

(5) الكيكلدي، المختلطين: 51

(6) مسند أحمد، باقي مسند الأنصار، مسند حديث السيدة عائشة، رقم: 24272.

(7) البيهقي شعب الإيمان: 331/1.

كمال، وروي بعض معناه عن عبيد بن عمير عن النبي ﷺ مرسلا»[1].

هذه الرواية المرسلة موجودة في مصنف ابن أبي شيبة «حدثنا عبد الله بن نمير، قال حدثنا الأعمش عن مجاهد عن عبيد بن عمير، قال:الصراط....كحد السيف»[2]، وعبد الله بن عمير لم يرفعها إلى النبي ﷺ، فهي على هذا النحو تكون موقوفة على عبد الله بن عمير[3].

أما ما ذكر مرفوعا عن أنس رضي الله عنه فهو لم يصح من جهة الرفع[4].

وذكر الحاكم في مستدركه هذه الزيادة (كحد السيف)«...أنبأنا يزيد بن عبد الرحمن أبو خالد الدالاني، حدثنا المنهال بن عمرو، عن أبي عبيدة، عن مسروق، عن عبد الله (بن مسعود) ﷺ، قال...ويمرون على الصراط، والصراط كحد السيف...قال مسروق:فما بلغ عبد الله هذا المكان من هذا الحديث إلا ضحك، فقال له رجل:يا أبا عبد الرحمن لقد حدثت هذا الحديث مرارا، كلما بلغت هذا المكان من هذا الحديث ضحكت، فقال عبد الله:سمعت رسول الله ﷺ يحدثه مرارًا، فما بلغ هذا المكان من هذا الحديث إلا ضحك...»[5].

وجاءت هذه الرواية ابن لهيعة(كحد السيف) عن عبد الله بن مسعود أيضا في كتاب السنة لعبد الله بن أحمد «...حدثني زيد بن أبي أنيسة، عن المنهال بن عمرو، عن أبي عبيدة بن عبد الله، عن مسروق بن الأجدع، قال حدثنا عبد الله بن مسعود عن النبي ﷺ »[6] .

وجاءت رواية عند الطبراني بلفظ "حد الموسى" عوضا عن حد السيف، ولفظ

---

(1) م.س.332/1.

(2) ابن أبي شيبة، المصنف: 59/7، رقم: 34198

(3) ابن رجب الحنبلي، التخويف من النار: 170.

(4) م.س.ن.م.

(5) المستدرك على الصحيحين: 408/2، رقم: 3424، وانظر م.س.632/4، رقم: 8751 وفي كلا الموضعين تجد: يزيد بن عبد الرحمن أبا خالد الدالاني + المنهال بن عمرو + أبا عبيدة، وهم موطن النقد.

(6) السنة: 520/2- 522، رقم: 1203.

الحديث «حدثنا أحمد بن المعلى الدمشقي...عن علي بن يزيد (عن) عائشة...وهو مثل حد الموسى»[1].

وذكر الحاكم عن سلمان بلفظ "حد الموسى"«...عن سلمان عن النبي ﷺ قال...ويوضع الصراط مثل حد الموسى»[2].

تبين من خلال ما تقدم أن هذه الزيادة وردت مرفوعة عن أربعة من الصحابة، هم: عبد الله بن مسعود وعائشة وأنس بن مالك وسلمان رضي الله عنهم وأرضاهم.

بعد ذكر جميع الروايات التي جاءت موصولة وموقوفة لا بد من عرضها متنا وسندا على الميزان العلمي لمعرفة هل هذه الزيادة صحيحة أم لا ؟

فيما يتصل بسند هذه الروايات نجد في رواية أحمد بن حنبل ابنَ لهيعة، وهو ضعيف، وتأسيسا عليه فالحديث ضعيف، كما أننا نجد في رواية الحاكم يزيدَ بن عبد الرحمن أبا خالد الدالاني والمنهالَ بن عمرو، وكل واحد منهما لم يسلم من النقد[3].

أما رواية عبد الله بن أحمد "كحد السيف" فليست أحسن حظا من غيرها[4].

---

(1) المعجم الكبير: 225/8، رقم: 7890.

(2) المستدرك على الصحيحين: 629/4، رقم: 8739.

(3) ونذكر باختصار ما قيل فيهم:

يزيد بن عبد الرحمن أبو خالد الدالاني: اختلف فيه رجال التعديل والتجريح، وثقه أبو حاتم الرازي، وقال عنه أحمد بن حنبل: لا بأس به، انظر: ابن أبي حاتم الرازي، علل ابن أبي حاتم: 10/2، الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال: 253/7، رقم: 9731، بمقابل ذلك نجد ابن حبان يجرحه ويقول عنه: «كان كثير الخطأ، فاحش الوهم، يخالف الثقات في الروايات، حتى إذا سمعها المبتدئ في هذه الصناعة، علم أنها معلولة أو مقلوبة، لا يجوز الاحتجاج به إذا وافق الثقات، فكيف إذا انفرد عنهم بالمعضلات»، ابن حبان، المجروحون: 105/3، رقم: 1185، ويقول ابن حجر العسقلاني «: صدوق يخطئ كثيرا، وكان يدلس»، تقريب التهذيب: 390/2.

المنهال بن عمرو: وثقه ابن معين وأحمد والعجلي، وغمزه يحي بن سعيد وشعبة، وتكلم فيه ابن حزم ولم يحتج بحديثٍ له، وقال فيه ابن حجر: صدوق ربما وهم، انظر: الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال: 527/6، رقم: 8813، ابن حجر، لسان الميزان: 400/7

(4)) ، يوجد في سندها يزيد الدالاني والمنهال بن عمرو، وزيادة على ذلك، زيد بن أبي أنيسة، وقد قال فيه أحمد بن حنبل: في حديثه بعض النكارة، انظر ابن الجوزي، الضعفاء والمتروكون: 303/1.

أما رواية "حد الموسى" فالأصح في رواية الحاكم أنها موقوفة على سلمان[1]، أما رواية الطبراني فنجد في سندها علي بن يزيد الألهاني[2] وهو متروك باتفاق علماء الجرح والتعديل[3]، فيكون الحديث من ناحية السند ضعيفًا، وقد يترقى إلى الحسن لغيره، وترقيته إلى ذلك لو تمَّ التسليم بها ليست كافية لوجوب الاعتقاد في مسألة غيبية.

هذه دراسة الزيادات من حيث السند، أما من حيث المتن فيمكنْ تسجيل الملاحظات الآتية:

أولًا: هذه الزيادات لم تذكر في الأحاديث الصحيحة التي جاءت واصفة للصراط.

ثانيًا: هذه الزيادات لم تتفق فيما بينها، فمرة جاءت الزيادة بلفظ "أدق من الشعرة وأحد من السيف"، ومرة سقطت دقة الشعر وبقي لفظ "كحد السيف"، ومرة ثالثة لم يذكر السيف، وعُوِّض عنه "كحد الموسى".

ثالثًا: لم تخلُ هذه الزيادات من اضطرابٍ، فقد نقل الحديث عن عائشة ﵂ - وهي من رواة هذه الزيادة - مرفوعا «...ولجهنم جسر أدق من الشعر وأحد من السيف»، وسنده ضعيف لوجود ابن لهيعة، ونقل عنها هنا "كحد الموسى"، ونلحظ هنا إغفالًا كاملًا عن ذكر دقته "أدق من الشعر"، كما أنه روي عنها في حديث مرفوع للنبي ﷺ ولا يوجد فيه أي ذكر لا للدِّقة ولا للحِدّة، مع الإشارة إلى أن هذا الحديث هو نفسه - من حيث المتن - الحديث الذي ذكرت فيه الدقة والحدة مع اختلاف في السند[4]، ومن رواة

---

(1) ابن رجب الحنبلي، التخويف من النار: 169.

(2) الهيثمي، مجمع الزوائد: 86/7.

(3) قال عنه النسائي والدارقطني والهيثمي: بأنه متروك الحديث، وقال عنه البخاري: بأنه منكر الحديث، وقال ابن حبان: بأنه منكر الحديث جدا، انظر: النسائي، الضعفاء والمتروكون: 77، ابن الجوزي، الضعفاء والمتروكون: 200/2، الهيثمي، مجمع الزوائد: 86/7، البخاري، التاريخ الصغير: 310/1، رقم: 1500، ابن حبان، المجروحون: 110/2، رقم: 685

(4)« عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا ذَكَرَتْ النَّارَ، فَبَكَتْ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ : ﷺ مَا يُبْكِيكِ؟ قَالَتْ: ذَكَرْتُ النَّارَ فَبَكَيْتُ، فَهَلْ تَذْكُرُونَ أَهْلِيكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ : ﷺ أَمَّا فِي ثَلَاثَةِ مَوَاطِنَ فَلَا يَذْكُرُ أَحَدٌ أَحَدًا، عِنْدَ الْمِيزَانِ حَتَّى يَعْلَمَ أَيَخِفُّ مِيزَانُهُ أَوْ يَثْقُلُ، وَعِنْدَ الْكِتَابِ حِينَ يُقَالُ: هَاؤُمُ اقْرَؤُوا كِتَابِيَهْ، حَتَّى يَعْلَمَ أَيْنَ يَقَعُ كِتَابُهُ، أَفِي يَمِينِهِ أَمْ فِي شِمَالِهِ أَمْ مِنْ

هذه الزيادة أنس ﵁ وقد روي عنه الرفع والوقف.

نستنتج مما سبق أن هذه الزيادة ضعيفة، وقد يترتقي إلى مستوى الحسن لغيره، وتأسيسا على ذلك لا يُعتبر موقف القاضي من إنكار هذه الزيادة ردا للحديث، مع الإشارة إلى أن هذه الزيادة قد قال بها الكثير من أهل السُّنَّة.

لكن وضوح موقف القاضي من قضية الصراط لا يكفي لمعرفة موقف المعتزلة، فهل هناك تماثل في الموقف بينهم وبين القاضي، ويكون القاضي مُعبِّرا عن الجميع؟ أم هناك نكران من المعتزلة - كلهم أو بعضهم - كما ذكر ذلك بعض أهل السُّنَّة، ويكون القاضي ميَّالًا إلى الاعتدال والوسطية بين الَّذين اعتقدوا بوجوده أصلا ووصفا، وبين الَّذين أنكروه أصلا ووصفا؟

يقول القاضي في الإجابة عن هذا السؤال: «وقد حكي في الكتاب؟ عن كثير من مشايخنا أن الصراط إنما هو الأدلة الدالة على هذه الطاعات التي من تمسك بها نجا وأفضى إلى الجنة، والأدلة الدالة على المعاصي التي من ركبها هلك واستحق من الله تعالى النار وذلك مما لا وجه له؛ لأن فيه حملا لكلام الله تعالى على ما ليس يقتضيه ظاهره، وقد كررنا القول:في أن كلام الله تعالى مهما أمكن حمله على حقيقته فذلك هو الواجب، دون أن يصرف عنه إلى المجاز، وعلى أنَّا لا نعرف من الأصحاب من ذكر ذلك إلا شيئا يُحكى عن عبَّاد[1] أنَّ الصراط إنما هو الأدلة الدالة على وجوب هذه الواجبات والتمسك بها، وقبح هذه المقبحات والاجتناب منها»[2].

هذا النص على غاية من الأهمية وهو ما سوغ نقله كاملا، والذي يلاحظ هنا أن القاضي رفض أن يكون الصراط بمعنى الأدلة الدالة على الطاعات أو على المعاصي، ويحتج على هذا الرفض أنه يجرُّ إلى صرف كلام الله عن حقيقته إلى المجاز مع إمكانية الأخذ بالحقيقة، أي أنه لا يُعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلا في حالة تعذَّر الأخذ

وَرَاءِ ظَهْرِهِ، وَعِنْدَ الصِّرَاطِ إِذَا وُضِعَ بَيْنَ ظَهْرَيْ جَهَنَّمَ»، أبو داود، السُّنن، كتاب السنة، باب: في ذكر الميزان، رقم: 4755.

(1) لعله معْمر بن عباد السلمي.

(2) شرح الأصول الخمسة: 738.

بالحقيقة.

عند تطبيق هذا الكلام النظري على فهمه للصراط نجد أنه وقع فيما حذَّر منه، فأي رابطة بين الصراط الذي فهمه وبين الصراط الموجود في سورة الفاتحة؟

أليس في حمل لفظ الصراط في سورة الفاتحة على الصراط الذي فهمه ووصف اتساعه وضيقه خروج عن ظاهر اللفظ وحقيقته؟ بل عند التريث نجد من فَهِمَ من الصراط - استدلالا بلفظ الصراط الوارد في القرآن مع سياقاته - بأنه الأدلة الدالة على الطاعات والأدلة الدالة على المعاصي أقرب مما فهمه القاضي من لفظتي الصراط الواردتين في سورة الفاتحة، وعليه لا معنى لاعتراضه؛ لأن الطاعات دلالة على أن صاحبها يسير على منهج فكري مستقيم وهو الإسلام، وهو المقصود بالصراط في القرآن الكريم ومنه سورة الفاتحة، وأن المعاصي دلالة على أن صاحبها يسير على منهج فكري معوج، وهي السبل التي حذرنا الله تعالى من اتباعها، والتي جاءت مع الصراط المستقيم في حالة تقابل، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ(153)﴾(الأنعام).

من الواضح أن القاضي وقع فيما حذر منه، والذي يهمنا هنا أن شيوخ الاعتزال يؤمنون بالصراط ولا ينكرونه، ولذا رَدَّ على من حكى عن مشايخه بأن الصراط عندهم هو الأدلة الدالة على الطاعات... والأدلة الدالة على المعاصي (إلا ما روي عن عباد)، ولكن ما هي كيفية إيمانهم بهذا الصراط، فهل إيمانهم بكيفية الصراط متطابق مع إيمان القاضي بحيث يمكن القول: إن القاضي يُعدُّ ممثلا لهم في هذه المسألة؟ أي هل ينكرون وصف الصراط بأنه "أدق من الشعر وأحد من السيف"؟

يظهر من هذا النص أن إيمانهم واحد، ولو كان هناك خلاف لذكره القاضي وهذا ما اعتدناه منه، ولكن إلى أي مدى يمكن الجزم بأن إيمانهم واحد؟ ألا يمكن أن تكون لشيوخ المعتزلة - كلهم أو بعضهم - مواقف أنكروا من خلالها الصراط كليا ولم يطلع عليها القاضي؟ وقد يعزز هذا الاحتمال بعض التفاصيل الجزئية، كقول الإيجي:«وأنكره

أكثر المعتزلة وتردد قول الجبائي(ت:303) فيه نفيا وإثباتا»[1].

يبدو اعتمادا على المعطيات المتصلة بقضية الصراط أنه لا يوجد موقف آخر للمعتزلة سوى الموقف الذي ذكره القاضي، وأن المعتزلة لا ينكرون الصراط كناحية وجودية وإنما ينكرون بعض التفاصيل المتصلة بالصراط، وهذه المعطيات هي:

1- يُعتبر القاضي عبد الجبار بمثابة الموسوعة الكلامية، ويُستَبعد ممَّن كان شأنه كذلك أنْ لا تصل إليه تفاصيل هذه المسألة، ولا سيما أن القاضي عُرِف بالدفاع عن المعتزلة ضد الطعون الموجهة إليهم، مما يستدعي الإلمام بمواطن النقد ومنها الصراط، كما عُهِد عنه أنه يذكر المسائل التي وقع الخلاف فيها بين المعتزلة، ومن كان هذا ديدنه يستبعد منه أنْ يغفل أو يتغافل عن مسألة مركزية ثبتت بأحاديث صحيحة، ووُجِد من دفعها ولم ينقل القاضي ذلك.

2- الَّذين نقلوا القول بأن المعتزلة - كلهم أو بعضهم - أنكروا الصراط كانوا متأخرين عن القاضي عبد الجبار كما سبق، كما أنهم متأخرون كثيرا عن الأشعري(ت:324) الذي أرَّخ لمسائل علم الكلام والقائلين بها، ولم يشر الأشعري إلى أن المعتزلة - كلهم أو بعضهم – على أنهم أنكروا الصراط، مع أنه كان معتزليا متتلمذا على الجبائي(ت:303) ثم انفصل عنهم.

وهذا يدل على أنه كان عالما بأقوالهم، ولهذا تجد أكثر كتبه جاءت ردودا على المعتزلة[2]، ومع هذا لم يشر إلى أن المعتزلة أنكرت الصراط، وكونه تلميذا للجبائي فيه دلالة أخرى فالإيجي(ت:756) كما سبق، نقل عن الجبائي أنه كان مترددا بين إنكاره والاعتراف به، والجبائي هذا هو شيخ الأشعري، ومع ذلك لم ينقل عنه الأشعري- مع حرص الأشعري على ذكر كل مثالب المعتزلة- أنه أنكر الصراط أو تردَّد في فهمه، فكيف يخفى هذا القول - إن كان موجودا - على التلميذ المباشر، ويطلع عليه الإيجي.

على هذا فإن الأشعري ذكر الصراط وذكر خلاف الناس فيه، ولم يشر إلى الجُبَّائي

---

(1) المواقف: 523/3.

(2) انظر: ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري: 128-136.

ولا إلى غيره من المعتزلة، يقول الأشعري: «واختلفوا في الصراط فقال قائلون:هو الطريق إلى الجنة وإلى النار، ووصفوه، فقالوا:هو أدق من الشعر وأحد من السيف ينجي الله عليه من يشاء، وقال قائلون:هو الطريق وليس كما وصفوه بأنه أحد من السيف وأدق من الشعر، ولو كان كذلك لاستحال المشى عليه»[1].

وقوله «وقال قائلون: هو...»: إشارة إلى المعتزلة؛ لتطابق هذا القول مع ما نقلناه عن القاضي، والمهم هنا أن الأشعري ذكر هذه المسألة ولم يشر إلى إنكار الصراط من قبل المعتزلة، وإنما ذكر إنكار الوصف.

وعليه يمكن أن يُحمل قول الإيجي السابق على إنكار الوصف- أدق من الشعر وأحد من السيف- وليس على إنكار الأصل.

بعد أن اتضح موقف المعتزلة من الصراط بجلاء نختم هذا المبحث بطرح بعض الأسئلة الملاصقة لهذا المبحث.

2.كيف التصق إنكار الصراط بالمعتزلة؟

يبدو أن الإلصاق جاء من الطرق الآتية مجموعة أو متفرقة:

الأولى:العلاقة الوطيدة في بعض المسائل بين المعتزلة والجهمية أتباع جهم بن صفوان(ت:128)، وقد نسب إلى جهم إنكار الصراط[2].

الثانية: إنكار المعتزلة لوصف الصراط بأنه "أدق من الشعر وأحد من السيف، ففهم من ذلك أن المعتزلة تنكر الصراط.

الثالثة: عدم قول المعتزلة بأن الصراط منصوب على متن جهنم.

وينبغي الاعتراف بأن للمعتزلة موقفا غير مترابط ولا منسجم في قضية الصراط، ويتضح الموقف أكثر باستحضار الركائز التي بنى عليها المعتزلة فهمهم للصراط وهدمهم

---

(1) مقالات الإسلاميين: 472.

(2) انظر: خالد العلي، جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي: 145.

لركائز أخرى لا يمكن الاستغناء عنها، لمن يوصف بأنه يؤمن بالصراط، وهذه الركائز:

1. الصراط موجود والدليل عليه آيتا سورة الفاتحة، وعند الرجوع إلى الآيتين يتضح أنه لا صلة لهما بالصراط، ومفاد هذا أن الصراط موجود ولكن الدليل مفقود.

2.الصراط موصوف، ووصفه أنه طريق بين الجنة والنار ودليل الوصف هو دليل الوجود، ومفاد هذا أن الصراط موصوف ولكن الدليل مفقود.

غير أن القاضي له دليل آخر على وجود الصراط وعلى وصفه بأنه طريق بين الجنة والنار، ويحسن أن ننقل كلامه كاملا زيادة في الإيضاح، يقول القاضي عن وصف الصراط بأنه "أدق من الشعر وأحد من السيف":« فلا يصح ذلك، وإنما الذي يصح أن يكون طريقا لأهل الجنة والنار بعد المحاسبة؛ لأن أهل الجنة ممرهم على باب النار...(وهذا) هو معنى قوله:﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا(71)﴾(مريم)؛ لأن المراد بذلك ما ذكرناه وهو القرب منها، وقد دل القرآن على سُورٍ... يجتازون منه إلى الجنة، ولذلك قال تعالى:﴿ يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انْظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا فَضُرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ(13)يُنَادُونَهُمْ أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ قَالُوا بَلَى وَلَكِنَّكُمْ فَتَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَتَرَبَّصْتُمْ وَارْتَبْتُمْ وَغَرَّتْكُمُ الْأَمَانِيُّ حَتَّى جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ وَغَرَّكُمْ بِاللَّهِ الْغَرُورُ(14)﴾(الحديد)... فالصراط على ما ذكرناه (و)هذا الطريق إلى الجنة والنار على ما بيناه»[1].

يُقرُّ القاضي بكل وضوح أن الصراط طريق بين الجنة والنار، ودليله في هذا الآيتان السابقتان، غير أن الاستدلال بالآيتين على أن الصراط طريق بين الجنة والنار لا يخلو من تعسف، فالآية الأولى ليس فيها أي دلالة على ذلك، والآية الثانية ليست أحسن حالا في الدلالة، ولا سيما أن لفظ السورِ فيه إشارة إلى عملية حجز بين الطرفين، وليس عملية مرور على طريق ممتدة بين الجنة والنار.

---

(1) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: 205 - 206، وللإشارة فإن القاضي استدل بالآية من عند قوله تعالى: ﴿فضرب...﴾ ولكن نقلناها كاملة ليتضح المعنى.

يُستخلص من هذا أن الاستدلال بهاتين الآيتين على وجود طريق ممتدة بين الجنة والنار لا يخلو من تعسف.

ومن الملاحظ أن القاضي لم يستدل بأي حديثٍ في هذا السياق على فهمه للصراط، ومؤدى هذا أن القاضي يقر بأن الصراط موجود وموصوف بأنه طريق بين الجنة والنار، ولكنه فاقد في الواقع لدليل الوجود والوصف، إذ لا دليل قاطع على وجود الصراط في كل الآيات التي استدل بها.

كما أن وصف الصراط بأنه طريق ممتدة بين الجنة والنار لا دليل عليه في كل الآيات، وبذلك يكون القاضي فاقدا لدليل الوجود والوصف.

ووصف الصراط على الشكل الذي ذكره القاضي قد يكون وراء الحكم على المعتزلة بأنهم ينكرون الصراط، فهم لمّا لم يؤمنوا بالوصف الذي جاءت به الأحاديث وهو "كونه بين ظهراني جهنم"، واستبدلوا بهذا الوصف وصفا آخر "طريق بين الجنة والنار"، فكأن كان الاستبدال كان وراء القول بأن المعتزلة تنكر الصراط؛ لأن الوصف المستبدَل من أهم أوصاف الصراط، أي إن الإيمان بوجود الصراط مستند على الحديث، وليس على النص القرآني، ومن أهم أوصاف الصراط في الحديث كونه منصوبا بين ظهراني جهنم، فكأن نكران الوصف من قبل المعتزلة اعتبره أهل السُّنَّة نكرانا للموصوف.

لكن لماذا أغفل المعتزلة هذا الوصف "كونه بين ظهراني جهنم" واستبدلوه بوصف آخر "طريق بين الجنة والنار"؟

يفهم من خلال الفكر الاعتزالي المتصل بهذه القضية أن الاستبدال جاء حتى لا يشعر المؤمن بالإيلام، وعلى هذا الأساس اعترض القاضي على وصف الصراط بأنه " أدق من الشعر وأحد من السيف"، وهو نفسه وراء الاعتراض على الوصف الآخر" بين ظهراني جهنم".

وعلى هذا الأساس حمل القاضي عبد الجبار الورود في الآية على معنى الدنو والقرب لا بمعنى الدخول، ولو لم تُحمل هذه الآية على هذا المحمل «لوجب أن يقال في

الأنبياء والمؤمنين أن الله يدخلهم النار»[1]، والعلاقة بين حمل الورود على معنى القرب، وعلى عدم وصف الصراط بأنه منصوب على جهنم علاقة واحدة وهي حتى لا يقع إيلام للمؤمنين.

ولمّا كان المفهوم من الآية أن الورود هنا بمعنى الدخول في النار - وهو تأييد لمن يقول بالصراط على الوصف الذي تنكره المعتزلة وهو بين ظهراني جهنم - وجَّه القاضي دلالة هذه الآية وجهة واحدة، يقول عقب ذكره لهذه الآية:«الورود لا يوجب الوقوع في الشيء وإنما يقتضي الدنو والمقاربة، وعلى هذا الوجه يحمل قوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنْ النَّاسِ يَسْقُونَ (23)(القصص)؛ لأن المتعالم في ذلك أنه لم يخض الماء وإنما قرب منه»[2].

يلاحظ على القاضي أنه أراد توجيه دلالة الورود ليكون بمعنى القرب والدنو من الشيء لا الوقوع فيه، وذلك هروبا من القول بدخول النار، ويمكن القول: إن القاضي قام بعملية انتقاء لدلالة الورود من أجل مساندة مذهبه، وذلك أن كلمة الورود ليست متمحضة بمعنى الدنو والقرب دون الوقوع، فهي ترد بكلا المعنيين، وسياق النص هو الذي يُحدد الدلالة المعجمية للورود، وقد ورد الورود بكلا المعنيين في القرآن الكريم، فالنص القرآني الذي ذكره القاضي جاء الورود فيه بمعنى الدنو والقرب.

والذي حدد هذه الدلالة هو سياق النص والعرف؛ إذ من المتعارف عليه أن من أراد جلب الماء لا يخوض فيه، وذلك يرجع إلى الحفاظ على نظافته أو الخوف من غزارته، هذا إذا كان الماء جاريا أو في مستنقعات، أما إن كان في آبار فلا يتصور الخوض فيه.

وبهذا يكون فهم المعتزلة للصراط فهما بعيدا عن دلالة الأحاديث الصحيحة.

---

(1) متشابه القرآن: 486.

(2) متشابه القرآن: 485- 486، وسلك الإباضية هذا المسلك، ونفوا أن يكون الورود المذكور في الآية بمعنى الدخول، انظر: الجعبيري،فرحات،، البعد الحضاري للعقيدة الإباضية: 707- 708.

الفصل الثالث: رؤية الله تعالى يوم القيامة

المبحث الأول: موقف أهل السنة والمعتزلة من الرؤية

المبحث الثاني: مناقشة القاضي عبد الجبار للأحاديث التي استدل بها أهل السنة.

المبحث الثالث: الأدلة التي قدمها القاضي عبد الجبار لإنكار الرؤية

المبحث الأول: موقف أهل السنة والمعتزلة من الرؤية

المبحث الأول

موقف أهل السنة والمعتزلة من الرؤية

1.موقف أهل السنة من رؤية الله تعالى يوم القيامة:

ساهمت قضية الرؤية في الآخرة في تعميق الخلاف بين المعتزلة وأهل السُّنَّة أكثر من غيرها، كما مثَّلت منعطفا خطرا في العلاقة بين الطرفين، وتمثل ذلك بتضليل وتفسيق كل طرف للآخر، ولعل الذي أوصل هذه العلاقة بينهما إلى هذا المستوى وجود وفرة من الأحاديث الصحيحة والصريحة تثبت رؤية الله، وقبل ذلك آيات لا تقلُّ عن هذا المستوى من الصراحة، وبالمقابل تعامل المعتزلة مع هذه النصوص بمنهج بعيد عن منهج أهل السُّنَّة، ومن هنا اتُّهِموا بأنهم خرجوا على نصوص القرآن ورفضوا الأحاديث الواردة في هذا السياق، واتهموا خصومهم - من أهل السُّنَّة - بالجهل وقلة الاطلاع.

فهل توجد أحاديث صحيحة صريحة دالة على رؤية الله في الآخرة؟، وما مدى صحتها وصراحتها ووفرتها؟، وهل أنكر المعتزلة هذه الأحاديث وما منهجهم في التعامل معها؟

هذه المحاور هي موضع شغلنا في هذا المبحث، على أنْ نبدأ بتمهيد مختصر عن رؤية أهل السُّنَّة للرؤية.

ذهب أهل السُّنَّة إلى جواز رؤية الله في الآخرة عقلا ووجوبها نقلا، واستدلوا على ذلك بالعقل والنقل، وأبرز دليل لهم في العقل هو تعليق الرؤية بالوجود، فالله موجود وكل ما هو موجود يصح أنْ يرى فالله يصح أن يُرى، أي إنّ العقل لا يحيل ذلك، ولكنها رؤية لا تقتضي الجهة لله ولا التّحيّز وبالتالي لا تستلزم الجسمية عندهم.

كما استدلوا بالقرآن الكريم وأبرز دليل عندهم قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ(22)إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ(23)﴾(القيامة)، ووجه الاستدلال أنّ النظر وإنْ كان يحمل أكثر من دلالة إلا أنه إذا اقترن بالوجه وعُدّي بحرف "إلى" فإنه يُصرَف إلى الرؤية البصرية، ولا فرق في هذه الحال أنْ يقال:"نظر" أو "رأى".

هذا باختصار أبرز دليلين لأهل السُّنَّة[1] ولم يسلما من نقد حتى من بعض أهل السُّنَّة[2]، وليس هذا موطن العرض والمناقشة ولا موطن استقصاء جميع الأدلة الأخرى وذكر الاعتراضات عليها، فالكلام فيها في كتب الكلام، وإنما الذي يعنينا هنا موقع الحديث النبوي من هذه القضية باقتضاب، وما مدى تقبّل المعتزلة للسنة في هذه القضية.

دعّم أهل السُّنَّة أدلتهم الواردة في الرؤية بأحاديث كثيرة منها:

ما رواه جرير بن عبد الله البجلي ﵁ قال:« كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ إِذْ نَظَرَ إِلَى الْقَمَرِ لَيْلَةَ

(1) انظر في هذين الدليلين والأدلة الأخرى: الأشعري، الإبانة 35- 55، ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري: 79- 90، الآمدي، غاية المرام 159- 176، ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل: 3/3، الجويني، لمع الأدلة في قواعد أهل السنة والجماعة: 115- 117، الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد: 72- 80، الشهرستاني الملل والنحل: 100/1، الإيجي، المواقف: 161/3- 172، النسفي، تبصرة الأدلة في أصول الدين: 508/1- 525، الماتريدي، تأويلات أهل السنة: 160.

(2) فضل الآمدي دليل العقل على النقل حيث يرى في أدلة النقل قصورها عن إفادة اليقين، يقول الآمدي: « فلسنا نعتمد في هذه المسألة على غير المسلك العقلى الذى أوضحناه - وهو تعليق الرؤية على الموجود المذكور في المتن - إذ ما سواه لا يخرج عن الظواهر السمعية والاستبصارات العقلية، وهي مما يتقاصر عن إفادة القطع واليقين»، الآمدي غاية المرام: 174، وانظر: الشافعي‹حسن›، الآمدي وآراؤه الكلامية: 373- 374، ومن المعاصرين نجد الشيخ محمود شلتوت الذي يرى أن الأدلة النقلية غير قاطعة في مسألة الرؤية، انظر له: الإسلام عقيدة وشريعة: 54- 55.

وأول من قال بالدليل العقلي السابق المؤسس على الوجود هو أبو الحسن الأشعري (ت: 324)ن وسار عليه الأشعرية من بعده، انظر: ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري: 80، الإيجي، المواقف: 161/3، وقد انتقد هذا المسلك من قبل الأشعرية المتأخرين، كالشهرستاني (ت: 548) والرازي (ت: 606)، وأهم نقد وجه إليه أنه يقتضي أنْ يُرى كل موجود كالأصوات والروائح والطعوم يُرى، وهذا لازم عمن يقول: إن المصحح للرؤية هو الوجود، انظر: رفعت‹ فاطمة أحمد›، مذهب أهل السنة والجماعة ومنزلتهم في الفكر الإسلامي: 160- 161، ولكون ذلك يستلزم رؤية الأصوات والطعوم، رأى فيه ابن تيمية خروجا عن المعقول ونوعا من السفسطة، انظر ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية: 363/1- 364، وانظر في نقد الشهرستاني والرازي له: الزركان‹محمد صالح›، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية267- 270.، الشافعي‹حسن محمود›، الآمدي وآراؤه الكلامية: 373.

الْبَدْرِ، فَقَالَ:« أَمَا إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا لَا تُضَامُّونَ[1] أَوْ لَا تُضَاهُونَ [2]فِي رُؤْيَتِهِ»[3].

هذا بعض من الأحاديث التي أوردها أهل السُّنَّة، وهي أحاديث كثيرة وردت بطرق مختلفة عن كثير من الصحابة رضي الله عنهم، أوصلهم النووي(ت:676) إلى نحو عشرين صحابيا[4]، وزاد اللالكائي(ت:418) على ذلك فأوصلهم إلى ثلاثة وعشرين صحابيا[5]، ومنهم من زاد على ذلك[6]، ولهذا حكموا بتواتر أحاديث الرؤية[7].

هذه الأحاديث التي ذكرنا طرفا منها لم تلْقَ قبولا من قبل المعتزلة، حيث انطلقوا من مبدأ عدم رؤية الله واستدلوا على ذلك بالعقل والنقل[8]، ثم قاموا بالاعتراض على

---

(1) قوله: "تضامّون" بالتشديد، معناه لا ينضم بعضكم إلى بعض كما تنضمون وتجتمعون في رؤية الهلال، بل ترونه من غير تكلف في طلب رؤيته، كما ترون البدر، ومثل هذا قوله في الرواية الأخرى: "تضارون"، أي لا يلحقكم الضرر في رؤيته كما يلحق من يطلب رؤية شيء خفيٍ، وقريب من هذا المعنى الرواية التي وردت بلفظ "تضامون" بتخفيف الميم، أي لا يلحقكم ضيم، والضيم والضرر واحد، انظر: ابن فورك، مشكل الحديث: 68- 69.

(2) أي لا يشتبه عليكم ولا ترتابون في رؤيته، انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري: 446/11.

(3) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب مواقيت الصلاة، باب: فضل صلاة الفجر، رقم: 573.

(4) النووي، شرح النووي على صحيح مسلم: 15/3.

(5) اللالكائي، اعتقاد أهل السنة: 495/3.

(6) نقل الكتاني عن الحكيم الترمذي ثمانية وعشرين صحابيا ذكرهم بأسمائهم رووا أحاديث الرؤية، انظر: الكتاني، نظم المتناثر في الحديث المتواتر: 153، ورأى ابن الوزير أن «أكثر من ثلاثين صحابيا - رووا أحاديث الرؤية - في أكثر من ثمانين حديثا»، ابن الوزير، الروض الباسم في الذَّبِّ عن سنة أبي القاسم: 75.

(7) من الَّذين قالوا بتواتر الرؤية: ابن تيمية، في: درء التعارض: 30/7، ابن الوزير، الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم: 75، الكتاني، نظم المتناثر في الحديث التواتر: 153، وهو ما يفهم من النووي حيث أوصل رواة الحديث إلى عشرين صحابيا، انظر النووي في شرحه على صحيح مسلم: 15/3، وهو ما ذهب إليه الدكتورعبد الهادي أبو ريدة، انظر في تعليقه على كتاب ديوان الأصول لأبي رشيد سعيد بن محمد النيسابوري المعتزلي: 615.

(8) نفي رؤية الله يوم القيامة هو مذهب الشيعة الإمامية، انظر: المناعي‹عائشة يوسف›، أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية: 209- 214، الشريف المرتضى، أمالي المرتضى: ص: 22، الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن: 361، ومذهب الزيدية أيضا، انظر: القاسم الرسي، المسترشد على مزاعم المشبهة والمجسمة: 60- 67، عارف‹أحمد عبد الله›، الصلة بين الزيدية والمعتزلة: 20- 204، القاسم، سبيل الرشاد إلى معرفة رب العباد: 37، والإباضية، انظر: الجعبيري‹فرحات›، البعد الحضاري للعقيدة الإباضية: 302- 303، ابن الطاهر‹ونيس›، كتاب شرح الرد على الجهالات: 78- 81، رسالة لنيل دكتوراه الحلقة الثالثة، المعهد الأعلى لأصول الدين، جامعة الزيتونة.

الأدلة التي استدل بها أهل السُّنَّة على حصول الرؤية، ولن نخوض في أدلة المعتزلة ولا في ردودهم على خصومهم[1] إلا فيما يخص موقف المعتزلة من الأحاديث النبوية التي استدل بها أهل السُّنَّة، فكيف تعامل المعتزلة مع هذه الأحاديث؟.

2.موقف المعتزلة من رؤية الله تعالى يوم القيامة:

تُظهر المدونات الاعتزالية التي بين أيدينا منهجًا يكاد أنْ يكون موحدًا في تعامل المعتزلة مع أحاديث الرؤية، وهو منهج يرسم لنا الخطوط العامة في تعامل المعتزلة مع السنة النبوية، وخير من يمثل هذا المنهج ويكشف عن جزئياته القاضي عبد الجبار.

اعترف القاضي بأن «الأخبار المروية في ذلك كثيرة»[2]، وقد انصب اهتمامه على نقد أسانيدها، وقام بسبر هذه الأحاديث حديثا حديثا طاعنا في سند كل حديث، ولم يقف القاضي على كل ما رواه أهل السُّنَّة ولكنه وعد أنْ يقف على «أكثرها»[3]، ومن الواضح أنّه سيدرس أصحَّها، وهذا يُعرف من ذكره لحديث جرير بن عبد الله البجلي، قال:«قال النبي ﷺ:سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر»[4]، وقد وضع هذا الحديث على رأس الأحاديث التي سيدرسها، وقال عنه:بأنه «الأظهر من الأخبار»[5]، وسنذكر هذه الأحاديث متتبعين خطى القاضي في ترتيبها.

---

(1)انظر في أدلة المعتزلة وفي الرد على المثبتين للرؤية: القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل: 139/4- 239، فقد خصص جزءًا كاملا لمسألة الرؤية، وانظر: الجاحظ، رسالة "الرد على المشبهة"، ص: 229- 236، ضمن رسائل الجاحظ الكلامية، جمعها الدكتور علي أبو ملحم، القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين: 337- 338، ضمن رسائل العدل والتوحيد، جمع سيف الدين الكاتب، وانظر للقاضي أيضا: المجموع في المحيط بالتكليف: 206- 211، الحاكم الجشمي، تحكيم العقول في تصحيح الأصول: 111- 114، وللحاكم أيضا: نصيحة العامة، مخطوط ورقة: 92- 94، وله أيضا: رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس: 42- 44، الصاحب بن عباد، الإبانة عن مذهب أهل العدل: 13- 17، ضمن كتاب "نفائس المخطوطات"، الزمخشري، تفسير الزمخشري: 143/1- 144، ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة: 236/3- 238، ابن المرتضى، المنية والأمل: 14.

(2) المغني في أبواب التوحيد والعدل: 224/4.

(3) م.س.ن.م.

(4) م.س.ن.م، شرح الأصول الخمسة: 268.

(5) المغني: 226/4.

المبحث الثاني: مناقشة القاضي عبد الجبار للأحاديث التي استدل بها أهل السنة

المبحث الثاني: مناقشة القاضي عبد الجبار للأحاديث التي استدل بها أهل السنة

1.سند حديث جرير بن عبد الله البجلي ﷺ:

حديث جرير صحيح بميزان أهل السُّنَّة، وقد ورد عند البخاري بهذا اللفظ « كُنَّا - والكلام لجرير - عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ إِذْ نَظَرَ إِلَى الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ، فَقَالَ:«أَمَا إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا، لَا تُضَامُّونَ أَوْ لَا تُضَاهُونَ فِي رُؤْيَتِهِ»[1].

قيس بن أبي حازم:

انتقد القاضي سند هذا الحديث؛ لأنه «من رواية قيس وكان تغير عقله في آخر أمره واستمر مع ذلك في رواية الأخبار، ومما رواه في الرؤية يجوز أنْ يكون في حال تغير عقله، وذلك يسقط خبره، وروى إسماعيل بن أبي خالد أنه دفع إليه درهما، وقال له:اشتر به سوطا لأضرب به الكلاب، ورُوِي أنه جُنَّ...واشتُرِيت جارية له تضرب له بالجرس، وقيل في قيس:إنه كان مشهورا بالطعن على عليٍّ عليه السلام، وبالإقدام على الصحابة بالشتم، وهو الذي...قال:سمعت عليا وهو يستنفر الناس إلى معاوية، فقال:«انفروا إلى بقية الأحزاب، قال:فو الله ما زلت منغصا(له)(لعلها مبغضا) بعد أن سمعت ذلك منه، وهو الذي روى عن عمرو بن العاص، أن رسول الله ﷺ قال:«إن آل أبي طالب ليسوا لي بأولياء، إنما وليي الله وصالح المؤمنين»، وذلك يبطل حديثه»[2].

يرى القاضي أن هذا الحديث هو "الأظهر من الأخبار"، ويبدو أنَّ أكثر المعتزلة يتبنون هذا الرأي[3]، وبالرجوع إلى كتب السنة - فيما اطلعت عليه - نجد قيس بن أبي

---

(1) سبق تخريجه، وقد ذكر الراغب الأصفهاني أن «هذا الخبر رواه نيف وعشرون رجلا من الصحابة»، الراغب الأصفهاني، الاعتقادات: 97.

(2) المغني: 226/4.

(3) هذا الحديث في شرح الأصول الخمسة وهو الحديث الوحيد، وقال القاضي في حقه: «إنه أشف ما يتعلقون به»، شرح الأصول الخمسة: 268، كما أن النقد الذي نقلناه من المغني حول قيس بن أبي حازم موجود في شرح الأصول، انظر: شرح الأصول: 268- 269، وقد أشار القاضي إليه في كتابه "المجموع في المحيط بالتكليف": ص: 211، وفي

حازم في أسانيد كل الروايات التي رويت عن طريق جرير بن عبد الله البجلي ﵁، هذا من حيث لزوم جرير لسند هذا الحديث.

أما من حيث مدى مصداقية القاضي عبد الجبار في نقده لجرير فنجد كلامه في كتب أهل السُّنَّة بصفة عامة، وإنْ كان بعضها لا يخلو من وهن.

كما نعثر على هذا النقد كاملا عند الكعبي المعتزلي(ت:319)[1]، ولذا يمكن أنْ يكون أبو القاسم هو مصدر القاضي عبد الجبار في هذا النقد.

أما من حيث نوعية هذا النقد فينصب في إطار اتهام جرير بالاختلاط والخرف وبعدائه لعلي، وقد اختلف المحدثون في قيس« فمنهم من رفع قدره وعظمه وجعل الأحاديث عنه من أصح الأسانيد، ومنهم من حمل عليه، وقال:له أحاديث مناكير...ومنهم من لم يحمل عليه في شيء من الحديث، وحمل عليه في مذهبه، وقالوا:كان يحمل على علي والمشهور أنه كان يقدم عثمان، ولذلك تجنب كثير من قدماء الكوفيين الرواية عنه، ومنهم من قال:إنه مع شهرته لم يرو عنه كبير أحد، وليس الأمر عندنا (والكلام للذهبي:748هـ) كما قال هؤلاء، وأرواهم عنه إسماعيل بن أبي خالد وكان ثقة وثبتا»[2].

يمدنا هذا النقل بمعطيات تَمَسُّ قيسا وتلخص موقف نقاد الحديث منه، ويمكن تلخيصها بما يأتي:

أ. يبرز هذا النقل أنّ المشتغلين بالجرح والتعديل لم يُسلِّموا برواياته وكان الحكم

هذا السياق يقول الصاحب بن عباد: «والحديث المروي "إنكم ترون ربكم كما ترون القمر"...في إسناده ضعف»، الإبانة عن مذهب أهل العدل: 15، والأقرب أنَّ المقصود به حديث جرير لشدة اهتمام المعتزلة به، وهذا الاهتمام هو الذي دفع بابن تيمية إلى القول: إن المعتزلة «يعتقدون أنه ليس في الرؤية إلا حديث جرير بن عبد الله البجلي...ويقولون: هذا لم يروه إلا قيس بن أبي حازم وكان يبغض عليًا، فيظنون أنه ليس في الرؤية إلا هذا الحديث»، ابن تيمية، درء التعارض: 7/29- 30.

(1) مخطوطة "قبول الأخبار ومعرفة الرجال" ق: 61- 62، مخطوط بدار الكتب المصرية، تحت رقم: 24051.

(2) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 4/199- 200.

عليه موطن خلاف بينهم، وهذا يشير إلى نوعٍ من المصداقية في كلام القاضي وإنْ كان القاضي لم يشر إلى خلافٍ فيه، وهذا مأْخذ عليه.

ب. لعلَّ في قول الذهبي:« ومنهم من حمل عليه وقال:له أحاديث مناكير»، إشارة إلى يحيى بن سعيد القطان(ت198) الذي حكم على جريرٍ بهذا الحكم[1]، ولم يوافق الذهبي على هذا الحكم واعترض على كلام القطان؛ لأن قيسا في نظر الذهبي «ثقة إمام...وحديثه في جميع دواوين الإسلام»[2]، وقد وثَّقه أيضا يحيى بن معين(ت:233) ومن المتّأخرين ابن حجر العسقلاني(ت:852هـ) وقال فيه:«ثقة ثبت»[3]، وهي من درجات التوثيق العالية.

ج. ذكر الذهبي أن من الثقات الَّذين رووا عنه إسماعيلُ بن أبي خالد، ووصفه بأنه ثقة ثبت[4]، وإسماعيل هذا هو الذي روى عنه القاضي ما يدل على خرف جرير كدفع الدرهم له بغية شراء السوط لضرب الكلاب، وضرب الجارية له بالجرس، بل إن الذهبي نقل هذا عن إسماعيل، يقول الذهبي:«وقال يحيى بن أبي غنية، حدثنا إسماعيل بن أبي خالد، قال:" كبر قيس حتى جاز المائة بسنين كثيرة حتى خرف وذهب عقله، قال:فاشتروا له جارية سوداء أعجمية، قال:وجعل في عنقها قلائد...وأجراس من نحاس، فجعلت معه في منزله، وأغلق عليه بابه، قال:وكنا نطلع إليه من وراء الباب وهو معها، قال فيأخذ تلك القلائد بيده، فيحركها ويعجب منها ويضحك في وجهها، رواها يحيى بن سليمان الجعفي عن يحيى (يحيى بن أبي غنية)»[5].

---

(1) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 4/199- 200.

(2) الذهبي، الرواة الثقات المتكلم فهم بما لا يوجب ردهم: 153.

(3) فتح الباري: 10/420، عند شرحه لحديث: "إن آل أبي ليسوا بأوليائي"، وقد روى الستة لقيس، انظر: ابن حجرالعسقلاني، تقريب التهذيب: 456، رقم: 5566.

(4) ووثقه جماعة، منهم يحيى بن معين وأبو حاتم الرازي، والشعبي وعبد الرحمن بن مهدي، روى له الجماعة، وقال الذهبي عنه: «أجمعوا على إتقانه والاحتجاج به ...وحديثه من أعلى ما يكون في صحيح البخاري»، سير أعلام النبلاء: 6/177.

(5) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 4/201.

ولم أجد - فيما اطلعت عليه - سندا لما قاله إسماعيل ابن أبي خالد في حق قيس إلا عند الذهبي، وهو إمام فيما ينقل، وبالرجوع إلى سند هذا الخبر نجد رجاله في مرتبة الثقة، وهم:يحيى بن سليمان الجعفي ← يحيى بن أبي غنية ←إسماعيل بن أبي خالد، وهذان الأخيران محل ثقة عند الذهبي وغيره[1]، وأما يحيى بن سليمان الجعفي فهو - حسب ما اطلعت عليه - إلى التعديل أقرب منه إلى التجريح[2]، وبناء على صحة هذه الرواية يكون قيسا من المختلطين، أو على الأقل يصعب نفي الاختلاط عنه، ولهذا نراه مذكورا في الكتب التي اختصت بذكر المختلطين[3]، وتكون روايته مطعونا فيها - بنظر القاضي عبد الجبار- من هذا الجانب؛ لأنه لا يعرف هل روى هذا الخبر « وهو صحيح العقل أو مختلط العقل»[4].

د. ذكر الذهبي - فيما سبق - أن كثيرًا من رواة الكوفة تجنبوا الرواية عنه بسبب حمله على علي رضي الله عنه، ويستفاد من هذا أن هذا الحمل قد يكون مسوغا لعدم الرواية عمَّن كان على هذه الشاكلة، وهذا ما سار عليه القاضي حيث قال في خاتمة نقده:"وهذا يبطل حديثه"، فهو يرى أن مجموع ما تقدم يجرح فيه ومن ذلك طعنه في علي رضي الله عنه، وتتضح هذه المسألة أكثر في شرح الأصول الخمسة حيث ذكر القاضي هذه الرواية و

---

(1) وأما يحيى بن أبي غنية فهو ثقة أيضا، ولم أجد - فيما اطلعت عليه - من جرَّحه، قال عنه محمد بن سعد، ويحيى بن معين، وأحمد بن حنبل، وأبو داود، والذهبي: «ثقة»، وذكره ابن حبان في كتاب الثقات، روى له البخاري مقرونا بغيره، واحتج به مسلم، انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى: 393/6، الذهبي، الكاشف: 370/2، رقم: 6206، المزي، تهذيب الكمال: 446/31، ابن حبان، الثقات: 614/7.

(2) لم أجد من جرحه غير النسائي، قال فيه: «غير ثقة»، والنسائي من المتشددين في الجرح، وبالمقابل ذكره ابن حبان في كتاب الثقات، وقال: «ربما أغرب (أي ذكر أحاديث فيها غرائب)»، وهو من المتساهلين في التعديل، ووصفه أبو حاتم بأنه «شيخ»، وقال الدارقطني والعقيلي: «ثقة»، وعند الذهبي «صويلح»، وقد أخرج له البخاري بعض الأحاديث، انظر: ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب: 199/11، رقم: 368، ابن حجر العسقلاني، مقدمة فتح الباري: 451، الذهبي، الكاشف: 367/2، رقم: 6181، ابن حبان، الثقات: 263/9.

(3) انظر: الكيكلدي، المختلطين: 99، الطرابلسي، الاغتباط بمعرفة من رمي بالاختلاط 65، وللإشارة فإنه وضع في هذين الكتابين استنادا إلى قول إسماعيل بن أبي خالد فيه.

(4)شرح الأصول الخمسة: 269.

ذكر بغضَ جرير لعلي ﷺ.

وفسّره القاضي أنَّ قيسًا «كان يرى رأى الخوارج»، والخوارج كانت تبغض عليًا، ومن يبغضه « فأقل أحواله أنه لا يعتمد على قوله ولا يحتج بخبره»[1].

هـ .كما يؤخذ مما ذكره الذهبي صدق القاضي في نقله عن قيس تجاه علي ، مع فارق في مستوى الحكم بين الذهبي والقاضي، فالقاضي يراه مُبغضا لعلي، بينما الذهبي لم يؤكد ذلك، واكتفى بالقول:إنه كان يقدم عثمان بن عفان، والفرق واضح بين الرأيين، ولا أرى التقديم بحد ذاته سببا لعزوف كثيرٍ من رواة الكوفة عنه؛ لأن ذلك لا يُعد جرحا في الراوي تُترك الرواية بسببه، غير أن ما ذكره القاضي قد تكون له جذور عند أهل السُّنَّة فقد روي عن عبد الله بن أحمد بن حنبل أنه قيل « لقيس بن أبي حازمٍ:لأي شيء أبغضت عليا، قال:لأني سمعته يقول:انفروا معي إلى بقية الأحزاب، إلى من يقول:كذب الله ورسوله ونحن نقول:صدق الله ورسوله»[2].

و.نلحظ مما نقلناه عن القاضي أن آخر نقد وجهه إلى قيس أنه روى عن عمرو بن العاص "أن رسول الله ﷺ قال:إن آل أبي طالب ليسوا لي بأولياء، إنما وليي الله وصالح المؤمنين"، وهذا الحديث صحيح بميزان أهل السُّنَّة، فقد رواه البخاري «عن قيس بن أَبي حازم أَن عمرو بن العاص قال:سمعْتُ النبيَّ ﷺ جِهارًا غيرَ سِرٍّ يقول:«إِنَّ آلَ أَبِي - قَالَ عَمْرٌو:فِي كِتَابِ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرٍ بَيَاضٌ - لَيْسُوا بِأَوْلِيَائِي، إِنَّمَا وَلِيِّيَ اللَّهُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِين»[3].

وقوله:قال عمرو...حتى قوله بياض هي من زيادة الرواة، وبياض هي قبيلة من الأنصار تعرف ببياضة، وقد استبعد ابن حجر حمل هذا الحديث على هذه القبيلة لما فيه من تغيير من بياضة إلى بياض، كما أنه لا يناسب السياق[4].

---

(1) م.س.ن.م.

(2) عبد الله بن أحمد، السنة: 565/2، رقم: 1322.

(3) الجامع الصحيح، كتاب الأدب، رقم: 5990.

(4) ابن حجر، فتح الباري: 420/10.

ورواه مسلم «عَنْ قَيْسٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ قَالَ:" سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ جِهَارًا غَيْرَ سِرٍّ يَقُولُ:أَلَا إِنَّ آلَ أَبِي- يَعْنِي فُلَانًا- لَيْسُوا لِي بِأَوْلِيَاءَ، إِنَّمَا وَلِيِّيَ اللَّهُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ»[1]، وفي مسند أحمد بنفس السند:« إِنَّ آلَ أَبِي فُلَانٍ لَيْسُوا لِي بِأَوْلِيَاءَ، إِنَّمَا وَلِيِّيَ اللَّهُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِين»[2].

نلحظ الفارق بين هذه الروايات وبين الرواية التي ذكرها القاضي مضيفا إليها «طالب»، ليفهم من الرواية تبرؤ النبي ﷺ من آل أبي طالب، ولم أجد هذه الرواية - فيما اطلعت عليه - في كتب السنة وشروحها، وهناك شبه اتفاق من شراح الحديث أنَّ التسمية بآل "طالب" لم ترد في حديث مرفوع إلى النبي ﷺ، وإنما هي تفسير من بعض الشُّراح لقول النبي ﷺ "آل أبي" قصد الطعن بآل أبي طالب.

وهناك من حملها على بني أميَّة وعلى الحكم بن أبي العاص، وقد طُعن في كل هذه الإضافات[3] وهذه الإضافة جاءت لتفسير "آل أبي"، وقد ذكر النووي(ت:676ه) أن التغطية وعدم التصريح بالاسم جاءت من قبل بعض الرواة، وذلك خشية مفسدة تلحقه أو تلحق غيره، من جراء ذكر التسمية[4].

◆ مؤدى ما تقدم أن الإضافة التي ذكرها القاضي غير موجودة أصلا في متن الحديث، وأنّ القاضي أوردها لتسويغ أكبر قدر ممكن من النقد إلى قيس، كما أنه من المستبعد جدا أنْ تكون هناك رواية فيها إضافة "آل أبي طالب" ولا نجدها في كتب أهل السُّنَّة التي اختصت بالحديث بجميع مستوياته من حيث القبول والرد، ومن المعلوم أنهم أكثر معرفة واهتماما بروايات الحديث من المعتزلة.

◆ أورد القاضي روايةً من طريق جرير بن عبد الله البجلي وفي سندها قيس، ولكن القاضي وجه نقدا آخر لسند هذه الرواية وذلك بالطعن على "عبد ربه بن نافع"، الذي

---

(1) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب: موالاة المؤمنين، ومقاطعة غيرهم وذمهم، رقم: 215

(2) مسند أحمد، مسند الشاميين، باقي حديث عمرو بن العاص، رقم: 17348.

(3) ابن حجر، م.س.ن.م.

(4) النووي، شرح النووي على صحيح مسلم: 87/3، ابن حجر، م.س.ن.م.

روى زيادة في متن الحديث، يقول القاضي:«روى عن أبي شهابٍ، عبد ربه بن نافع الحناط[1]، عن إسماعيل بن أبي خالد عن قيس عن جرير قال:«قال رسول الله ﷺ:سترون ربكم عيانا»[2].

هذا الحديث في سنده قيس وقد سبق أن جرحه القاضي، ولكن في متنه كلمة (عيانا)، ويفهم من القاضي أن هذه الكلمة من زيادة أبي شهاب، وأبو شهاب في نظر القاضي غير حافظ، يقول القاضي:«إن يحيى القطان يقول:لم يكن أبو شهاب الحناط بالحافظ، ولم يرض يحيى أمره»[3].

بالرجوع إلى مظانّ هذا الحديث يتبين أن هذه اللفظة (عيانا) هي زيادة طارئة، وقد ورد هذا الحديث مع زيادته في صحيح البخاري، باللفظ الذي ذكره القاضي[4]، وهي زيادة شاذَّة؛ إذ «تفرد أبو شهاب عن إسماعيل بن أبي خالد بقوله:عيانا»[5]، وخالفه الرواة الَّذين رووا هذا الحديث عن إسماعيل بن أبي خالد بعدم ذكرهم (عيانا)[6].

---

(1) على هذا الأساس "عبد ربه" بدل عن أبي شهاب، ويكون الحناط نعتا أو بدلا، وقد جاء في المغني عن «أبي شهاب عبد الله بن نافع الخياط»، المغني: 233/4، وهو خطأ، والصواب ما جاء في المتن، لأن أبا شهاب كنية "عبد ربه"، انظر: مسلم ‹ مسلم بن الحجاج›، الكنى والأسماء: 427.

(2) المغني: 233/4.

(3) م.س.ن.م.

(4) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب: قول الله تعالى ﴿: وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ (22)﴾ (القيامة)، رقم: 7435.

(5) ابن حجر، فتح الباري: 423/13 نقلا عن الطبري.

(6) روى جمع من الرواة الحديثَ عن إسماعيل بن أبي خالد، من غير هذه الزيادة، وهم:

*مروان بن معاوية عن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب: فضل صلاة العصر، رقم: 554.

*يحيى بن سعيد عن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب: فضل صلاة الفجر، رقم: 573.

*جرير بن عبد الحميد عن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب: قول الله ﴿: وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ (39)﴾ (ق)، رقم: 5851.

* خالد بن عبد الله وهشيم بن بشير، كلاهما عن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب: قول الله تعالى ﴿: وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ (22)﴾ رقم: 7434، واعتمادا على شذوذ لفظة (عيانا)، يدرك القارئ خطأ أحمد قوشتي عبد الرحيم، في قوله: «ورد في عشرات الأحاديث أن المؤمنين يرون ربهم في الجنة عيانا بيانا»، حجية الدليل النقلي بين

وعليه يكون القاضي مصيبا في نقده لهذه الزيادة، ويتعزز هذا النقد بصحة ما نقله عن القطان في رمي أبي شهاب بعدم الحفظ، فقد ورد في المصادر السُّنِّية أنَّ علي بن المديني، قال:«سمعت يحيى يعني القطان، يقول:«لم يكن أبو شهاب الحناط بالحافظ، ولم يرض يحيى أمره»[1].

نخلص من درْس هذا الحديث أنَّ القاضي وفِّق إلى حدٍ ما، في الطعن بشخصية قيس بن أبي حازم، وأنَّ أغلب ما قاله يتماشى مع أصول أهل السُّنَّة من حيث النقد النظري للرجال.

2.سند حديث عمار بن ياسر رضي الله عنه:

عطاء بن السائب

يقول القاضي:«ومنها - من الأحاديث التي استدل بها المثبتون للرؤية - ما رُوي عن عطاء بن السائب عن أبيه، عن عمار بن ياسر رضي الله عنه، عن النبي ﷺ أنه كان يقول في دعائه:«اللهم إني أسألك لذة النظر إليك، وإلى وجهك»[2].

النقد الذي يوجهه القاضي إلى الحديث أنه من «رواية عطاء بن السائب، وكان قد اختلط عقله عند قدومه البصرة، (و) لم يروِ عنه هذا الحديث إلا أهل البصرة»[3].

الحديث الذي ذكره القاضي هو طرف من حديث رواه النسائي وابن حبان من طريق عطاء بن السائب عن عمار بن ياسر رضي الله عنه، وموطن الاستشهاد الذي ذكره القاضي

المعتزلة والأشاعرة: 126، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة.

(1) عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل: 42/6، وقد نقل الذهبي قول القطان، انظر: الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال: 380/7، رقم: 10299.

(2)المغني: 224/4.

(3) م.س.226/4.

جاء عند النسائي بهذا اللفظ «وَأَسْأَلُكَ لَذَّةَ النَّظَرِ إِلَى وَجْهِكَ وَالشَّوْقَ إِلَى لِقَائِكَ»[1].

أما عن عطاء بن السائب فقد اتفق أهل الجرح والتعديل بأنه اختلط في آخرةٍ من عمره[2]، وهذا يدل على صحة نقد القاضي لعطاء، ونتيجة لهذا اتفق المشتغلون بعلم الجرح والتعديل على عدم قبول رواية عطاء بعد اختلاطه.

أما قبل اختلاطه فهناك شبه اتفاق على أنه كان ثقة، ومن روى عنه قبل الاختلاط فالرواية عنه صحيحة، وهذا الرأي للجمهور، ومنهم البخاري(ت:256)، والنسائي(ت:303)، وأحمد بن حنبل(ت:241)، وابن الصلاح(ت:643)[3].

عند النظر إلى سند هذا الحديث نجده من رواية حمَّاد بن زيد عن عطاء بن السائب، وقد نص المشتغلون بالجرح والتعديل أنَّ حمَّادًا روى عن عطاء قبل اختلاطه[4]، واستنادا إلى ذلك تكون رواية حمَّاد عن عطاء غير مطعون فيها من جهة الاختلاط، ويكون نقد القاضي لهذه الرواية غير مُعتدٍّ به.

3.سند حديث أبي موسى الأشعري ﷺ:

يواصل القاضي نقده للأحاديث قائلا:«روي عن حمَّاد بن سلمة، عن علي بن زيد، عن عمارة القرشي، عن أبي بردة عن أبي موسى، قال :« قال رسول الله ﷺ:«ما منكم من أحد إلا سيتجلَّى له ربه يوم القيامة ويراه»[5].

الحديث الذي ذكره القاضي موجود في كتب أهل السُّنَّة بنفس السند مع بعض

---

(1) النسائي، سنن النسائي، كتاب السهو، باب: نوع آخر من السهو، رقم: 1305، ورواه ابن حبان، صحيح ابن حبان: 305/5.

(2) الذهبي، ميزان الاعتدال: 91/5، الكيكلدي، المختلطين: 82، الطرابلسي، الاغتباط بمعرفة من رمي بالاختلاط: 63، ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال: 361/5، ابن الجوزي، الضعفاء والمتروكون: 167/2.

(3) أبو البركات الذهبي، الكواكب النيرات: 61، رقم: 39، ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال: 361/5، رقم: 1522، عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل: 333/6، الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال: 91/5- 92، روى له البخاري حديثا واحدا مقرونا بغيره، ولم يرو له مسلم، انظر: الكيكلدي، المختلطين 82، رقم: 33

(4) الذهبي، م.س.ن.م.، أبو البركات الذهبي، الكواكب النيرات: م.س.ن.م، ابن عدي، م.س.ن.م.

(5) المغني: 224/4.

الاختلاف في المتن، وقد أورده الدارقطني(ت:385) بهذا اللفظ عن «حمَّاد بن سلمة...عن أبي موسى، عن النبي ﷺ، قال:يتجلّى لنا ربنا ضاحكا»[1]، ولم أجد هذا الحديث - فيما اطلعت عليه - إلا بهذا اللفظ، وقد روى هذا الحديث عبد الله بن أحمد بن حنبل(ت:290) وأشار إلى ضعفه[2].

الملاحظ أنَّ القاضي يتجه إلى نقد السند على غرار الحديثين السابقين، ويرى أنَّ هذا الحديث من « رواية عمارة القرشي وهو مجهول، والراوي عنه علي بن زيد، والذي روى عنه (أي عن علي بن زيد) حمَّاد بن سلمة، وأصحاب الحديث طعنوا عليهما جميعا»[3].

أي أنَّ نقْد القاضي ينصب على ثلاثة رجال، أحدهم طُعن فيه بالجهالة، وأما الآخران، فقد أشار إلى أنَّ أصحاب الحديث طعنوا فيهما، ولم يحدد نوعية هذا الطعن، وإسناد الطعن إلى المحدثين فيه تلميح إلى أنَّ هذا الحديث لا يصح استنادا إلى مناهج المحدثين من أهل السُّنَّة القائلين بالرؤية، فمن باب أولى أنْ لا تصح عند من لا يرى الرؤية وهم المعتزلة، ولكن هل ما قاله القاضي في حق رواة هذا الحديث موجود في كتب أهل السُّنَّة؟

الجواب عن هذا نجده في الفقرة الآتية.

عمارة القرشي، علي بن زيد، حمَّاد بن سلمة

نبدأ بعمارة القرشي وهو ضعيف جدا بموازين أهل السُّنَّة، يقول الذهبي:«عمارة القرشي...صاحب حديث، يتجلى الله لنا ضاحكا، قال الأزدي:ضعيف جدا»[4]، وأيضا علي بن زيد ضعيف جدا، قال فيه البخاري وأبو حاتم:«لا يحتج به»، وضعفه سفيان

---

(1) الدارقطني، الصفات: 29، رقم: 34.

(2) عبد الله بن أحمد، السنة: 253/1، رقم: 464

(3) المغني: 226/4.

(4) الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال: 215/5، رقم: 6047، ونقل ذلك ابن الجوزي، انظر ابن الجوزي، الضعفاء والمتروكون: 202/2، رقم: 2425.

بن عيينة والدارقطني، وقال أحمد ويحيى بن معين:«ليس بشيء»[1].

بعض هذه المصطلحات من مصطلحات التجريح الشديدة التي لا ينجبر فيها الحديث مع غيره.

بان مما سبق أنَّ سند هذا الحديث غير صحيح، وأنَّ نقد القاضي لهما كان في موضعه، كما أن القاضي وأهل السُّنَّة، متفقون على تضعيف عمارة القرشي وعلي بن زيد، وعليه هذا الحديث لا يصح في ميزان المعتزلة ولا في ميزان أهل السُّنَّة.

أما حمَّاد بن سلمة فنضيف إليه نقدا آخر للقاضي عبد الجبار؛ وذلك أنَّ القاضي بعد إيراده لحديث أبي موسى الأشعري، أتبعه بحديث أبي رزين.

4.سند حديث أبي رزين ﷺ:

يقول القاضي: روي عن «حمَّاد بن سلمة، عن يعلى بن عطاء، عن وكيع بن حدس، عن أبي رزين العقيلي، قال: قلت: يا رسول الله، هل يُرى ربنا؟ وما آية ذلك في الخلق؟ قال: أليس يرى أحدكم الشمس خاليا بها، وكذلك القمر؟ قلنا:نعم، قال:فإنكم سترونه»[2].

حديث أبي رزين الذي أورده القاضي موجود في كتب أهل السُّنَّة، ذكره الطيالسي في مسنده بنفس السند الذي ذكره القاضي، وبلفظ قريب من اللفظ الذي ساقه، واللفظ عند الطيالسي:«عن أبي رزين ﷺ، قال:«قلت:يا رسول الله، كلنا يرى ربه يوم القيامة؟ قال:نعم، قلت:وما آية ذلك في خلقه؟ قال:أليس كلكم يرى القمر مخليا به؟ قلت:بلى، قال:فالله عز وجل أعظم»[3].

هذا من حيث تحقق وجود هذا الحديث في كتب السنة، أما من حيث النقد الذي وجهه القاضي إلى هذا الحديث فقد انصب على راويين من السند، هما وكيع بن حدس،

---

(1) الذهبي، م.س.156/5، الدارقطني، علل الدارقطني: 346/5، ابن الجوزي، م.س. 193/2، رقم: 2373.

(2)المغني: 224/4.

(3) الطيالسي، مسند الطيالسي: 147، رقم: 1093.

وحمَّاد بن سلمة.

نقد وكيع بن حُدُس، حمَّاد ين سلمة:

وكيع بن حُدُس:

لطول النقد الذي وجهه إلى حمَّاد نبدأ بوكيع، فوكيع في نظر القاضي «مجهول»[1] واكتفى بهذا النقد، وهو نقد له أثره على السند إذا ما ثبتت جهالة الراوي، فمن هو وكيع؟ وهل هو مجهول كما يرى القاضي؟

هو وكيع بن حُدُس أو عُدُس بن عامر، ابن أخي أبي رزين، وبالرجوع إلى أهل الاختصاص نجد اختلافا في شأن وكيع، قال فيه ابن حبان(ت:354):«من الأثبات»[2]، وذكره أيضا في كتابه "الثقات"[3]، وابن حبان من المتساهلين في التعديل، وقال الذهبي:« وُثِّق»[4]، وقول الذهبي هذا قد يكون إشارة إلى توثيق ابن حبان، وكأنه غير معروف بالنسبة له، وهذا ما يرمز إليه استخدامه صيغة المبني للمجهول "وُثِّق"، ويبدو أن توثيق ابن حبان استند إلى رواة أهل الحديث له، فقد روى له أصحاب السنن الأربعة[5].

وبمقابل هؤلاء نجد شيخا من شيوخ المحدثين يحكم عليه بالجهالة، وهو يحي بن سعيد القطان، حيث قال فيه:«مجهول الحال»[6]، ويبدو أن مصدر القاضي في الحكم بجهالة وكيع هو القطان، وعلى هذا يمكن القول:إنه يصعب الجزم بنفي الجهالة عن وكيع، وبذلك لم يشذ القاضي عن منهج المحدثين في الحكم على وكيع.

(1) المغني، م.س.ن.م.

(2) مشاهير علماء الأمصار: 124، رقم: 973.

(3) ابن حبان، الثقات: 496/5.

(4) الذهبي، الكاشف: 350/2، رقم: 6057.

(5) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 115/11، رقم: 2124.

(6) ابن حجر.م.س.ن.م.

حمَّاد بن سلمة:

أما بخصوص حمَّاد بن سلمة فيقول فيه القاضي:«وقال محمد بن إسماعيل البخاري:قال يحيى بن سعيد:إنَّ أحاديث ثابت التي عند حمَّاد بن سلمة عند سليمان بن المغيرة، وقال علي بن المديني، كان حمَّاد بن سلمة لا يبالي عمن روى، وتناصرت الروايات بأنَّ ابن أبي العوجاء الثنوي كان ربيبه، فدسَّ عليه الأحاديث المنكرة، ومن هذه حاله لا يقبل حديثه في فروع الدين فكيف في أصوله»[1].

من الملاحظ أن القاضي يستند في هذا النقد على خبرة أهل السُّنَّة في معرفة الرجال، فهل كانت تنقص المعتزلة هذه الخبرة؟ أم إنَّ القاضي أراد أنْ يدين أهل السُّنَّة من خلال مناهجهم؛ إذ في حال ثبوت ذلك، يكون هذا النقد أدعى إلى القبول عند أهل السُّنَّة؟

ليس ببعيد أنْ يصدق كلا الاحتمالين، أما عن هذا النقد فيمكن توزيعه على المحاور الآتية:

المحور الأول:أحاديث ثابت بن أسلم البُناني التي رواها حمَّاد بن سلمة، هي نفسها عند سليمان بن المغيرة، هذا ما أراد قوله القاضي فيما نقله عن يحيى بن سعيد القطان، وقوله هذا ثابت عند المحدثين؛ لأنَّ أخبرَ الرواة بحديث ثابت هو حمَّاد بن سلمة ثم سليمان بن المغيرة(ت:165)[2]، ومؤدى هذا أنْ تكون أحاديث ثابت البناني التي عند حمَّاد، هي عند سليمان بن المغيرة، ولكن ما الطعن الذي أراد القاضي توجيهه إلى حمَّاد من خلال ذلك؟.

يمكن أن يُعاب على حمَّادٍ في حال ثبوت ضعف أحاديث ثابت، أو عدم صحتها، وعليه تكون أحاديث ثابت وكذلك سليمان موطنا للشك والريبة، ولكن بالرجوع إلى

---

(1) المغني: 227/4.

(2) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 446/7، علي بن المديني، علل المديني: 72، رقم: 109، ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال: 258/2.

مظانِّ هذه المواضيع في كتب المحدثين لا نجد ما يعاب به على ثابت، فهو ثقة عند المشتغلين بالجرح والتعديل[1]، ولم أجد من جرَّحه غير يحيى بن سعيد القطان، حيث رماه بالاختلاط[2].

ولعل هذا ما يفسر لنا نقْل القاضي عن القطان ما مفاده أن ثابتا كان مصدرا لحمَّاد بن سلمة، والقصد من وراء ذلك الطعنُ بحمَّاد؛ لأن ثابت بن أسلم كان مصدرا من مصادره، ولعل هذا ما أراد أنْ يصل إليه القاضي، ولكن رمي ثابت بالاختلاط لا يعتد به؛ لعدم الوثوق بصحة النقل، فلم ينقله - فيما وقع بين يدي من مصادر - غير ابن حجر العسقلاني، وابن حجر نقل عن القطان أيضا ما مفاده أن ثابتا ثقة، كما أنه موطن ثقة عند أبرز رجال الجرح والتعديل، وزيادة على ذلك روى له الستة[3]، ويضاف إلى هذا أنَّ سليمان بن المغيرة القيسي هو الآخر ثقة[4]، ومفاد هذا توثيق ثابت؛ لأن ثابت بن أسلم مصدر من مصادر سليمان وأحاديث ثابت موجودة عند سليمان.

ظهر مما سبق أن ثابت بن أسلم ثقة في ميزان الجرح والتعديل، وأنَّ طعن القاضي بثابتٍ في حال حصوله غير سديد، وينتج عن ذلك تبرئة حمَّاد بن سلمة من هذا النقد.

المحور الثاني: في نقد القاضي لحمَّاد هو تساهل حمَّاد في شأن الرواية، وعدم تثبته

---

(1) روى له الستة، ووثقه يحيى بن معين وأبو حاتم الرازي وابن حبان والنسائي وأحمد بن حنبل وابن سعد والذهبي والعجلي، انظر: ابن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل: 449/2، رقم: 1805، ابن حبان، الثقات: 89/4، رقم 1960، الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال: 81/2، رقم: 1356، ابن حجر، تهذيب التهذيب: 3/2.

في هذا السياق يحسن التنبيه إلى أنَّ ابن عدي صنفه في كتابه "الكامل في ضعفاء الرجال"، ولكنه ذكر أنَّ إدراجه في كتابه ليس تضعيفا لثابت، فثابت في نظره مستقيم ثقة، وإنما روى عنه بعض المجهولين والضعفاء، انظر: ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال: 100/2

(2) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 3/2.

(3) انظر: حاشية رقم "3" من الصفحة السابقة.

(4) روى له الستة، ولم أجد من طعن فيه، وثقه ابن حبان والنسائي والذهبي والقيسراني والعجلي، وقال فيه يحيى بن المعين: «ثقة ثقة»، وحكم عليه محمد بن سعد بأنه «ثقة ثبت»، انظر: ابن حبان، الثقات: 390/6، رقم: 8238، القيسراني، تذكرة الحفاظ: 220، رقم: 206، الذهبي، سيرأعلام النبلاء: 7/415- 419، رقم: 156، ابن حجر، تهذيب التهذيب: 193/4، رقم: 383.

من مصدر الخبر، ومصدر القاضي في هذا الطعن هو علي بن المديني شيخ البخاري الخبير بالرجال، ولكن بالرجوع إلى مظانِّ هذا الكلام في تراجم حمَّاد - فيما اطلعت عليه عند نقاد الرجال - لم أجد ما نقله القاضي عن علي بن المديني بل الموجود خلافه، يقول علي بن المديني في حمَّاد بن سلمة هو:«عندي حجة في رجالٍ، وهو أعلم الناس بثابت البناني...ومن تكلَّم في حمَّاد فاتهموه في الدين»[1].

فلو كان حمَّادًا «لا يبالي عمَّن روى» كما نقل القاضي عنه لم يكن حجة عند ابن المديني، يقول ابن المديني:«لم يكن في أصحاب ثابت أثبت من حمَّاد بن سلمة، ثم بعده سليمان بن المغيرة، ثم بعده حمَّاد بن زيد وهي صحاح»[2].

بات من الواضح عدم صحة نقل القاضي عن علي بن المديني.

المحور الثالث: يتصل هذا المحور بنقد القاضي لحمَّاد بن سلمة، ولكن هذا النقد أخطر من سابقه، ففي نظر القاضي «تناصرت الروايات بأن ابن أبي العوجاء الثنوي كان ربيبه فدسَّ عليه الأحاديث المنكرة، ومن هذه حاله لا يقبل حديثه في فروع الدين فكيف في أصوله»[3].

من المؤكد أنَّ هذا الصنيع لو حصل لاستلزم العدول عن كل رواياته، أيًّا كان موضوعها، ولكن هل حصل هذا؟

يفهم من تعبير القاضي أنَّ المسألة شبه مؤكدة وهذا ما يوحي به قوله: «تناصرت الروايات»، فهل تظافرت الروايات على قيام الثنوي بهذا الدسَّ؟ وهل من صلةٍ بينه وبين حمَّاد؟

---

(1) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 444/7، رقم: 168.

(2) المديني، علل المديني: 72، رقم: 109.

(3) المغني: 227/4.

صلة حمَّاد بن سلمة مع ابن أبي العوجاء الثنوي:

لم أجد إلا روايتين في تأييد صلة حمَّاد بابن أبي العوجاء.

الرو اية الأولى:أقدم من نقلها ابن عدي(ت:365)، يقول ابن عدي:«قال أبو عبد الله (محمد بن شجاع الثلجي):سمعت عباد بن صهيب يقول:إن حمَّاد بن سلمة كان لا يحفظ، فكانوا يقولون:إنها دُسَّت (أي الأحاديث) في كتبه، وقد قيل:إن ابن أبي العوجاء كان ربيبه، فكان يدس في كتبه هذه الأحاديث، (ثم قال ابن عدي):وأبو عبد الله بن الثلجي كذاب، وكان يضع الحديث ويدسه في كتب أصحاب الحديث بأحاديث كفريات، فهذه الأحاديث من تدسيسه»[1].

نلمس من هذه الرواية التي ساقها ابن عدي أنّ السند فيها قائم على محمد بن شجاع الثلجي وعباد بن صهيب، أما الثلجي فقد حكم عليه ابن عدي بأنه من وُضّاع الحديث، وأنّ هذه الأحاديث التي اتُّهِم بها حمَّاد من صناعته ليثلب بها أهل الحديث.

وصرح ابن عدي في موطن آخر أنَّ الثلجي:«كان يضع أحاديث في التشبيه ينسبها إلى أصحاب الحديث ليثلبهم بها»، وذكر ابن عدي من الأحاديث التي وضعها في التشبيه:«عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ، قال:إن الله خلق الفَرَس فأجراها فعرقت ثم خلق نفسه منها، مع أحاديث كثيرة وضعها من هذا النحو، فلا يجب أن يُشتَغل به؛ لأنه ليس من أهل الرواية، حمله التعصب[2] على أنْ وَضَع أحاديث يثلب أهل الأثر بذلك»[3]، وقال الأزدي في حقه:«كذاب لا تحل الرواية عنه»[4]، وقال فيه ابن

---

(1) ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال: 260/2، وقد أورد هذه الرواية ابن فورك في كتابه مشكل الحديث: 82، وذكر الذهبي هذه الرواية التي ساقها ابن عدي بتمامها ثم قال معقبا: «قلت: ابن الثلجي ليس بمصدق على حماد وأمثاله، وقد اتُّهِم»، الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال: 362/2، وكذا ذكرها ابن حجر بكاملها، مع قول ابن عدي والذهبي، ثم قال: «وعباد أيضا ليس بشيءٍ»، ابن حجر، تهذيب التهذيب: 13/3.

(2) يقصد بالتعصب مذهبه القدري، حيث كان قدريا معتزليا، انظر: المزي، تهذيب الكمال: 362/25، رقم: 5286.

(3) النقل الأول والثاني لابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال: 291/6، رقم: 1776.

(4) ابن الجوزي، الضعفاء والمتروكون: 70/3، رقم: 3035

الجوزي:«كذاب يضع الحديث»[1].

وأما عباد بن صهيب فمقارب للثلجي من حيث حكم العلماء عليه، فقد قال « البخاري والنسائي وغيرهما:متروك، وقال ابن حبان:كان...يروي أشياء إذا سمعها المبتدئ في هذه الصناعة شهد لها بالوضع»[2].

نستنتج مما سبق أنّ هناك رواية واحدة كانت مصدرًا للقاضي فيما نقله، وأنَّ حمَلَةَ هذه الرواية من الكذابين، وهذا هو الباعث على الإطالة في مناقشة دعوى القاضي؛ لأن ثبوت الصلة بينهما ينسف كل ما روي عن حمَّاد بن سلمة، ولا سيما أن عبد الكريم بن أبي العوجاء رُمِي بالزندقة، وقُتِل في عهد المهدي بعد سنة ستين ومائة، «وعندما جيء به ليقتل، قال:وضعت «أربعة آلاف حديث، أحرم فيه الحلال وأحلل الحرام»[3].

بان مما سبق أن النقد الذي وجهه القاضي إلى حمَّاد بن سلمة بخصوص صلته بابن أبي العوجاء لا قيمة له.

الرو اية الثانية: فيها تدعيم للرواية الأولى من حيث القاسم المشترك الجامع بينهما، وهو صلة حمَّاد بالرواية عن غير المسلمين أو بالتعبير السابق "الزنادقة".

وقد جاءت هذه الرواية أيضا في سياق نقد المعتزلة لرواة الحديث، ومنهم حمَّاد بن سلمة فقد قال أبو القاسم الكعبي المعتزلي(ت:319) نقلًا عن ابن المديني فيما سمعه عن يحيى بن سعيد القطان:إنّ حمَّادًا «روى عن قوم أظنهم (والكلام للقطان) زنادقة، منهم أيوب بن عبد السلام عن أبي بكرة عن ابن مسعود قال:إنَّ الله - جلّ وعزَّ عما يقولون - إذا غضب انتفخ على العرش حتى يثقل على حملته»[4].

---

(1) ابن الجوزي، العلل المتناهية: 660/2.

(2) الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال: 28/4، رقم: 4127، وانظر: النسائي، الضعفاء والمتروكون: 74، وابن حجر العسقلاني، لسان الميزان: 230/3.

(3) ابن حجر، م.س.51/4، رقم: 144.

(4) الكعبي، قبول الأخبار ومعرفة الرجال، ق: 162، مخطوط بدار الكتب المصرية، رقم: 24051.

بالرجوع إلى ترجمة أيوب بن عبد السلام عند ابن حبان نجد نوعا من الربط بين أيوب وحمَّاد بن سلمة، يقول ابن حبان:«أيوب بن عبد السلام شيخ، كأنه كان زنديقا يروي عن أبي بكرة عن ابن مسعود أنَّ الله تبارك وتعالى إذا غضب انتفخ على العرش، حتى يثقل على حملته، روى عنه حمَّاد بن سلمة، كان كذابا، لا يحل ذكر مثل هذا الحديث ولا كتابته»[1].

ولكن هل يفهم من هذا وجود صلة بين حمَّاد وبين أيوب؟ لم أجد من ترجم لأيوب إلا الذهبي، وقد ذكر رواية ابن حبان كاملة، ثم قال:« قلت:بئس ما فعل حمَّاد بن سلمة بروايته مثل هذا الضلال...ولا أعرف له إسنادًا عن حمَّاد، فيتأمل هذا فإنَّ ابن حبان صاحب تشنيع وشغب»[2].

من الواضح أنَّ الذهبي رغم نقده لحمَّادٍ إلا أنه عاد وأكد على أنَّ هذا الحديث غير معروف الإسناد عن حمَّاد، وبناء على عدم عثوري على روابط - فيما اطلعت عليه من مصادر- بين أيوب وحمَّاد، واستنادا إلى قول الذهبي السابق أرى أنْ لا نلتفت إلى القول بوجود صلةٍ بين حمَّاد وأيوب، وأرى أنَّ ما ذكره ابن حبان أخطر مما ذكر عن صلة حمَّاد بابن أبي العوجاء؛ لأنَّ رواية ابن حبان تنمُّ - فيما أحسب - عن طواعية واختيار من قبل حمَّاد في روايته عن أيوب، أما الرواية التي فيها ما ذُكِر من دسٍّ في كتب حمَّاد من قبل ابن أبي العوجاء، فلا يشترط في ذلك حضور حمَّاد، فقد يكون الدس في كتبه بعد وفاته.

ومع هذا يُقترح زيادة في الاستئناس مقارنة مرويات حمَّاد مع القواعد العامة للشريعة في حالة تفرُّده، والمشهور عند المحدثين أن حمَّادا انفرد بكثير من الأحاديث[3].

هذا الحكم جاء بناء على ما سبق وبناء على انتقادات أخرى قام بها المعتزلة، ووجدنا

---

(1) ابن حبان، المجروحون: 165/1.

(2) الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال: 460/1، رقم: 1091.

(3) قام ابن عدي بجمع مجموعة كبيرة من الأحاديث التي انفرد بذكرها حماد، انظر: ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال: 259/2 -260.

لها بعض الصحة عند أهل السُّنَّة.

المحور الرابع: في نقد الكعبي لحمَّاد ويمكن اختصاره بكثرة وقوع حمَّاد في الغلط، وهذا ما قصده الكعبي من إتيانه بهذا السند:«عن يزيد بن هارون، أخبرنا حمَّاد بن سلمة، عن قتادة عن الحسن، عن سمرة، قال:قال رسول الله ﷺ:«من ملك ذا رحم محرم فهو حرٌ»، قال يزيد:يغلط فيه حمَّاد بن سلمة، ليس هو مرفوعا»[1].

أي إن الأصل في الحديث أنْ يكون موقوفا على الحسن البصري، فقام حمَّاد برفعه إلى النبي ﷺ، وبالرجوع إلى الحديث نجده موقوفا على الحسن وليس مسندا، وإنما أسنده حمَّاد بن سلمة، يقول الترمذي:«...حَدَّثَنَا حمَّاد بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ الْحَسَنِ، عَنْ سَمُرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ:«مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ فَهُوَ حُرٌّ»، قَالَ أَبُو عِيسَى:هَذَا حَدِيثٌ لَا نَعْرِفُهُ مُسْنَدًا إِلَّا مِنْ حَدِيثِ حمَّاد بْنِ سَلَمَةَ»[2].

فالأصح عند المحدثين أنْ الحديث مرسلٌ، وأن حماد بن سلمة انفرد بإسناده، يقول ابن حجر:«قال أبو داود والترمذي:لم يروه إلا حمَّاد بن سلمة عن قتادة عن الحسن، ورواه شعبة عن قتادة عن الحسن مرسلا، وشعبة أحفظ من حمَّاد، وقال علي بن المديني:هو حديث منكر، وقال البخاري:لا يصح»[3].

والمقصود بالمنكر في قول علي بن المديني هو تفرده بهذا الحديث، والراوي إذا تفرَّد عن غيره قد يحكم على حديثه الذي تفرَّد به بالنكارة، وفي هذا السياق يقول ابن سعد:«وكان حمَّاد بن سلمة ثقة كثيرَ الحديث، وربما حدث بالحديث المنكر»[4]، وهو

(1) الكعبي، قبول الأخبار ومعرفة الرجال، ورقة: 162 مخطوط بدار الكتب المصرية، رقم: 24051، ويقصد بكونه غير مرفوع، أي غير متصل السند إلى النبي ﷺ، انظر: آبادي، عون المعبود: 342/10، وانظر: الترمذي، السُّنن: كتاب الأحكام، باب: ما جاء فيمن ملك ذا رحم محرم، رقم: 1365.

(2) الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الأحكام، باب: ما جاء فيمن ملك ذا رحم محرم، رقم: 1365، ورواه أصحاب السُّنن الأربعة، انظر: ابن حجر العسقلاني، تلخيص الحبير: 212/4، رقم: 2149.

(3) ابن حجر، م.س.ن.م.

(4) ابن سعد، الطبقات الكبرى: 282/7، وقريب من هذا قول الذهبي فيه: «إمام ثقة، له أوهام وغرائب، وغيره أثبت منه»، المغني في الضعفاء: 189/1، رقم: 1711.

كما قال عنه ابن سعد، فقد انفرد بأحاديث كثيرة لم يروها غيره عن أناس غير معروفين[1].

وليس هذا هو الخطأ الوحيد الذي وقع فيه حمَّاد، فقد ذكر الكعبي أمثلة عدة، وبان لي وقوع الغلط من حمَّاد، وموافقة أهل السُّنَّة للكعبي في الأمثلة التي أوردها لإثبات غلط حمَّاد إلا مثالا واحدا لم يتفق أهل السُّنَّة مع الكعبي في تحميل حمَّاد مسؤولية الغلط، يقول الكعبي:«سئل يحيى بن معين عن حديث حمَّاد بن سلمة، عن أبي عتيق، عن أبيه، عن أبي بكر الصديق، "السواك مطهرة للفم مرضاة للرب"، فقال:خالفوه عن عائشة»[2].

الحديث رواه أحمد في مسنده عن حمَّاد بذات السند الذي ذكره الكعبي[3]، وهو مروي عن عائشة رضي الله عنها وليس عن أبي بكر الصديق ﷺ، يقول ابن حجر عن الحديث:«ورواه أحمد من طريق حمَّاد بن سلمة عن ابن أبي عتيق عن أبيه عن أبي بكر الصديق، وقال أبو زرعة وأبو حاتم والدارقطني:هو خطأ، والصواب عن عائشة»[4].

لكن هل الخطأ من حمَّاد أم من غيره؟ يقول ابن أبي حاتم:«سألت أبي وأبا زرعة عن حديث رواه حمَّاد بن سلمة، عن ابن أبي عتيق، عن أبيه، عن أبى بكر الصديق ﷺ عن النبى ﷺ قال:«السواك مطهرة للفم، مرضاة للرب»، قالا:هذا خطأ، إنما هو ابن أبى عتيق عن أبيه عن عائشة، قال أبو زرعة:أخطأ فيه حمَّاد، وقال أَبي:«الخطأ من حمَّاد أو ابن أبي عتيق»[5].

وأبو حاتم وإنْ لم يجزم بتحميل حمَّاد الخطأ، فمن الثابت عند النقاد أنَّ حمَّادًا كان يخطئ، يقول البرذعي نقلا عن أحمد بن حنبل:«كان حمَّاد بن سلمة يخطئ - وأومأ

(1) انظر: ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال: 2/259-260.

(2) الكعبي، م.س. ورقة: 163.

(3) مسند أحمد، مسند العشرة المبشرين بالجنة، مسند أبي بكر الصديق، رقم: 7.

(4) ابن حجر العسقلاني، تلخيص الحبير: 1/60

(5) ابن أبي حاتم، علل الحديث: 1/12، رقم: 6.

أحمد بيده - خطأ كثيرا، ولم يرَ بالرواية عنه بأسا»[1]، ويقول الذهبي عنه:«إمام ثقة له أوهام وغرائب»[2].

يدخل في هذا السياق ما ذكر المحدثون من أخطاءٍ لحمَّاد بن سلمة، منها ما رواه النسائي:«...أَنْبَأَنَا حمَّاد بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ أَبِي قِلَابَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ، كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَسَلَّمَ يَقْسِمُ بَيْنَ نِسَائِهِ، ثُمَّ يَعْدِلُ، ثُمَّ يَقُولُ:«اللَّهُمَّ هَذَا فِعْلِي فِيمَا أَمْلِكُ، فَلَا تَلُمْنِي فِيمَا تَمْلِكُ وَلَا أَمْلِكُ»، أَرْسَلَهُ حمَّاد بْنُ زَيْدٍ »[3].

هذا الحديث وصله حمَّاد بن سلمة بذكره للسيدة عائشة رضي الله عنها، وأرسله حمَّاد بن زيد وغيره[4]، والأصح أنه مرسل، فقد:«أعله النسائي والترمذي والدارقطني بالإرسال، وقال أبو زرعة:لا أعلم أحدا تابع حمَّاد بن سلمة على وصله»[5].

يفهم من هذا أنَّ حمَّادا انفرد بوصله مخالفا بذلك أكثر الرواة في إرساله، يقول الترمذي عن هذا الحديث:«رواه حمَّاد بن سلمة، عن أيوب، ورواه حمَّاد بن زيد وغير واحد عن أيوب، عن أبي قلابة مرسلا، وهو أصح من حديث حمَّاد بن سلمة»[6]، وفي نظر الدارقطني أنَّ رواية حمَّاد بن زيد «أقرب إلى الصواب»[7].

استنادا إلى مناهج المحدثين تكون رواية حمَّاد بن سلمة شاذة؛ لأن حمَّاد بن زيد - وهو واحد من الَّذين أرسلوا الحديث - أوثق من حمَّاد بن سلمة[8]، وهذا الخطأ راجع إلى

---

(1) أبو زرعة، سؤالات البرذعي: 394.

(2) الذهبي، المغني في الضعفاء: 189/1، رقم: 1711.

(3) سنن النسائي، كتاب عشرة النساء، باب: ميل الرجل إلى بعض نسائه، رقم: 3943، ورواه أيضا أبو داود والترمذي وابن ماجه وأحمد، انظر: ابن حجر العسقلاني، تلخيص الحبير: 139/3، رقم: 1466.

(4) أي بعدم ذكره للسيدة عائشة.

(5) ابن حجر، م.س.ن.م.

(6) الزيلعي، نصب الراية: 214/3.

(7) المناوي، فيض القدير: 237/5.

(8) ذكر الذهبي أن حماد بن زيد أثبت وأتقن من حماد بن سلمة، انظر: سير أعلام النبلاء: 446/7، وانظر أيضا ابن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل: 138/3.

عدم ضبطه حيث ذكر المختصون بالحديث «سوء حفظه وجمعه بين جماعة في إسناد واحد»[1].

لكن هل سوء الحفظ كان ملازما له؟ أم هو راجع إلى كبره في السن؟ يرى البيهقي:«أنه لما كَبُرَ ساء حفظه»[2].

ربما لهذه الأسباب أو لبعضها «تركه البخاري[3] وأما مسلم فاجتهد وأخرج من حديثه عن ثابت ما سمع منه قبل تغيره، وما سوى حديثه عن ثابت لا يبلغ اثني عشر حديثا أخرجها في الشواهد»[4]، وقول ابن حجر قبل تغييره إشارة إلى أنَّ حمَّادا أصابه شيء من الاختلاط في آخر حياته، ولعل هذا هو المقصود بقول البيهقي السابق:« لمَّا كبر ساء حفظه».

بناء على ما سبق أرى ضرورة مراجعة مرويات حمَّاد بن سلمة فيما انفرد به، مع التنبيه أنَّا لا نقصد من وراء ذلك الطعن بذات الراوي أو تعديله، وإنما نروم الكشف عن مدى صواب القاضي في هذا النقد، بصرف النظر عن النتيجة التي سنصل إليها، سواء أكانت تعديلا للراوي أم تجريحا له، تصحيحا للحديث أم تضعيفا له؛ لأن الوصول إلى نتيجة مفادها ضعف الحديث أو الحكم عليه بالوضع ليس خدشا في حديث النبي ﷺ أو ردا له، وإنما مفاد ذلك عدم الوثوق من نقل الحديث، فالحكم هنا

---

(1) الذهبي، من تكلم فيه وهو موثق: 70، رقم: 93

(2) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 13/3.

(3) يرى الذهبي أن البخاري: «تحايد ...إخراج حديثه إلا حديثا خرجه في الرقاق، فقال: قال لي أبو الوليد: حدثنا حماد بن سلمة ...» الذهبي، سير أعلام النبلاء: 446/7، غير أنّ ما رواه البخاري عن حماد لا يصح أنْ نطلق عليه صفة الحديث، إلا من باب التوسع، وإلا فهو غير مسند إلى النبي ﷺ، ورواية حماد عند البخاري جاءت بهذا اللفظ: « حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ صَالِحٍ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: « لَوْ أَنَّ لِابْنِ آدَمَ وَادِيًا مِنْ ذَهَبٍ، أَحَبَّ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَادِيَانِ، وَلَنْ يَمْلَأَ فَاهُ إِلَّا التُّرَابُ، وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ تَابَ »، وَقَالَ لَنَا أَبُو الْوَلِيدِ: حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ ثَابِتٍ، عَنْ أَنَسٍ، عَنْ أُبَيٍّ (أُبي بن كعب)، قَالَ: كُنَّا نَرَى هَذَا مِنْ الْقُرْآنِ، حَتَّى نَزَلَتْ أَلْهَاكُمْ التَّكَاثُرُ»، صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب: ما يتقى من فتنة المال، رقم: 6439، واضح بجلاء أنَّ رواية حماد ليست مسندةً إلى النبي ﷺ، بل هي موقوفة.

(4)ابن حجر، م.س.ن.م.

ينصب على الواسطة التي نقلت لنا الحديث، أي على السند كما يعبر عنه المحدثون.

نخلص من دراسة النقد الذي وجهه القاضي عبد الجبار إلى وكيع بن حدس وحمَّاد بن سلمة، قصد تضعيف حديث الرؤية الذي ورد الراويان في سنده، وكذا نقْد أبي القاسم الكعبي لحمَّاد إلى نتيجة مفادها أنه لا يمكن الجزم والقطع بصحة حديث الرؤية الذي طعن فيه المعتزلة، إذا نظرنا إلى الحديث كمادة مستقلة بذاتها، أمَا وقد جاء حديث الرؤية من أكثر من طريق فيتيعن قبول رواية حمَّادٍ استنادا إلى موافقة هذه الرواية للروايات الأخرى.

لكنْ يبدو أنَّ عملية ضمَّ الروايات غير مقبولة عند المعتزلة، ما لم تكن كل رواية صحيحة بنفسها ولا تحتاج إلى من يعضدها، وعدم ضمِّ الروايات يفهم من ذكْر القاضي أحاديث الرؤية حديثا حديثا ونقْدها، ليخرج بنتيجة مؤداها عدم إمكانية رؤية الله يوم القيامة استنادا للحديث النبوي.

5.سند حديث صهيب ﷺ:

ذكر القاضي في سياق نقده لأحاديث الرؤية حديث صهيب ﷺ، وفي هذا يقول:«روى حمَّاد، عن ثابت بن عبد الرحمن بن أبي ليلى، عن صهيب، عن النبي ﷺ في الرؤية أيضا»[1]، وقد اكتفى القاضي بعرض سنده ولم يذكر متن الحديث، كما أنه لم ينقد سنده، ويبدو أنَّ عدم نقد السند راجع إلى وجود حمَّاد بن سلمة في هذا السند وقد قام بنقده، ومن هنا لم يتعرض لنقد هذا السند.

وحديث صهيب صحيح بميزان أهل السُّنَّة، فقد رواه مسلم بذات السند الذي ذكره القاضي، قال مسلم:«...حَدَّثَنَا حمَّاد بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ ثَابِتٍ الْبُنَانِيِّ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى، عَنْ صُهَيْبٍ، عَنْ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ:«إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ، قَالَ:يَقُولُ:اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى تُرِيدُونَ شَيْئًا أَزِيدُكُمْ؟ فَيَقُولُونَ:أَلَمْ تُبَيِّضْ وُجُوهَنَا، أَلَمْ تُدْخِلْنَا الْجَنَّةَ، وَتُنَجِّنَا مِنْ النَّارِ، قَالَ:فَيَكْشِفُ الْحِجَابَ فَمَا أُعْطُوا شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنْ

(1) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل: 224/4.

النَّظَرِ إِلَى رَبِّهِمْ عَزَّ وَجَلَّ»[1].

يمكن أن يكون وجود حمَّاد في السند وراء إعراض القاضي عن نقده، وتبعه الزمخشري في نقد هذا الحديث قائلا:«وجاءت (الجماعة المثبتة للرؤية) بحديث مرقوع»، ثم ذكر الحديث واكتفى بذلك ولم يحدد موطن الترقيع[2].

6.حديث أبي هريرة ﷺ:

يقول القاضي: «وروى الزهري عن عطاء بن يزيد، عن أبي هريرة، قال: «قال الناس: يارسول الله هل يرى ربنا؟ قال: هل يرى أحدكم الشمس والقمر؟ قلنا:نعم، قال:فإنكم سترونه، فلا تضامون في رؤيته» [3]

حديث أبي هريرة ﷺ رواه البخاري ومسلم بذات السند الذي ذكره القاضي، ولفظ الحديث عند البخاري:«عن أبي هريرة قال:«قَالَ أُنَاسٌ:يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ فَقَالَ: هَلْ تُضَارُّونَ فِي الشَّمْسِ لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ؟ قَالُوا: لَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: هَلْ تُضَارُّونَ فِي الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لَيْسَ دُونَهُ سَحَابٌ؟ قَالُوا:لَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ:فَإِنَّكُمْ تَرَوْنَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ »[4].

هذا من حيث وجود الحديث في كتب أهل السُّنَّة، أما عن نقد القاضي لسند هذا الحديث فينصب هذه المرة على أبي هريرة ﷺ راوي هذا الحديث، وهو توجه جديد في نقد القاضي لسند الأحاديث، كان النقد يأتي على من دون الصحابي، وهذه المرة على الصحابي نفسه، فهو يرى أنه:«لا يعمل به لتساهله فيما كان يرويه عن رسول الله ﷺ

(1) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب: إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم، رقم: 181.

(2) الزمخشري، تفسير الكشاف: 330/2، عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ (26)﴾ (يونس).

(3) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب: الصراط جسر جهنم، رقم: 6574، مسلم، صحيح مسلم، كتاب التوحيد، باب: معرفة طريق الرؤية، رقم: 182.

(4) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب: الصراط جسر جهنم، رقم: 6574، مسلم، صحيح مسلم، كتاب التوحيد، باب: معرفة طريق الرؤية، رقم: 182.

وخلطه ما كان يرويه عنه بأمور يرويها عن غيره»[1].

هذا النقد له جانبان:جانب متصل بتساهل أبي هريرة وتهاونه في رواياته للأحاديث بنظر المعتزلة، وجانب متصل بنقد ذاكرة أبي هريرة ﵁، فكأنه يصعب عليه التمييز بين ما يُروى عن النبي ﷺ وبين ما يُروى عن غيره، وقد سبق أنْ ذكرنا ما يتصل بأبي هريرة ﵁.

7.حديث ابن عمر ﵄:

قال القاضي في إطار نقده لأحاديث الرؤية:«وروي عن ابن عمر، عن النبي ﷺ قال:«أفضل أهل الجنة منزلةً من يرى ربه غدوة وعشية»[2]، ثم طعن القاضي في سند هذا الحديث؛ لأنه من«رواية ثوير بن أبي فاختة، وقد طعن عليه أصحاب الحديث»[3].

والحديث موجود في سنن الترمذي بهذا اللفظ:«...عَنْ ثُوَيْرٍ، قَالَ:«سَمِعْتُ ابْنَ عُمَرَ يَقُولُ:قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ:إِنَّ أَدْنَى أَهْلِ الْجَنَّةِ مَنْزِلَةً، لَمَنْ يَنْظُرُ إِلَى جِنَانِهِ وَأَزْوَاجِهِ وَخَدَمِهِ وَسُرُرِهِ مَسِيرَةَ أَلْفِ سَنَةٍ، وَأَكْرَمُهُمْ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، مَنْ يَنْظُرُ إِلَى وَجْهِهِ غُدْوَةً وَعَشِيَّةً، ثُمَّ قَرَأَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ(22)إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ(23)﴾(القيامة)، قَالَ أَبُوعِيسَى:هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ»[4].

ثوير ابن أبي فاختة:

طعن أصحاب الحديث في ثوير كما قال القاضي، وهذا يدل على صدق القاضي في النقل عن أهل الحديث، أما فحوى النقد فهو اتهام ثوير بالكذب، فثوير عند سفيان الثوري يمثل ركنًا «من أركان الكذب»[5]، وقال الدارقطني:«متروك»[6]، وقال

(1) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل: 227/4.

(2) القاضي، م.س. 225/4.

(3) م.س.227/4.

(4) الترمذي، سنن الترمذي، كتاب تفسير القرآن، باب: ومن سورة القيامة، رقم: 3330.

(5) العقيلي، ضعفاء العقيلي: 180/1، رقم: 226.

(6) ابن حجر، تهذيب التهذيب: 32/2.

الذهبي:«واهٍ»[1]، وإذا كان ثوير بهذه الأوصاف فمؤدى ذلك عدم صحة هذا الحديث، وكان القاضي مُحقا في تركه لهذا الحديث.

8.حديث أبي سعيد الخدري و أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما:

ينتقل القاضي بعد نقد حديث ابن عمر إلى حديثين آخرين من غير أن يفصل بينهما، يقول القاضي:وروي عن أبي سعيد الخدري، وأبي موسى الأشعري، عن النبي ﷺ، أنه قال:«إذا كان يوم القيامة، قيل لهم:من عبد شيئا ألحق به، حتى تبقى هذه الأمة، فيتجلى لهم الرب عز وجل بغير الصورة التي كانوا يعرفون، فيقول:أنا ربكم، فيقولون:نعوذ بالله منك، ثم يذهب فيأتيهم بالصورة التي كانوا يعرفونها، فيخرون له عند ذلك سجدا»[2].

يُدغم القاضي هنا حديثين بحديث واحد، وكأنه يشير بذلك إلى أنهما رُويا من طريق واحدة أو أنهما متقاربان في المعنى، ولم يحدد القاضي موطن الشاهد، وكأن موطن الشاهد قوله:«فيتجلى لهم»، والحديث على هذه الشاكلة ليس فيه تصريح بالرؤية، ولم أجد - فيما اطلعت عليه - هذا الحديث بهذا اللفظ لا من طريق أبي سعيد الخدري ولا من طريق أبي موسى الأشعري، وأقرب حديث لرواية القاضي ما روي عن أبي موسى الأشعري من رواية الطبراني:«...أخبرنا أبو جعفر النفيلي، قال:حدثنا أبو الدهماء البصري...عن أبي موسى، قال:«قال رسول الله ﷺ: إذا كان يوم القيامة، جمع الله الخلائق في صعيد واحد، ثم رفع لكل قوم آلهتهم التي كانوا يعبدون، فيوردونهم النار، ويبقى الموحدون، فيقال لهم:ما تنتظرون؟ فيقولون: ننتظر ربًا كنا نعبده بالغيب، فيقال لهم: أوَتعرفونه؟ فيقولون:إن شاء عرفَّنا نفسه، فيتجلى لهم تبارك وتعالى، فيخرون له سجَّدا»[3].

لم يوجه القاضي إليه نقدا كما عهدناه، ويظهر لي أنَّ ذلك لم يكن نسيانا ولا جهلا،

---

(1) الذهبي، المقتنى في سرد الكنى: 154/1، رقم: 1185.

(2) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل: 225/4.

(3) الطبراني، المعجم الأوسط: 26/3، رقم: 2359.

وإنما اكتفى القاضي بالرد على الأحاديث الأولى التي مرت معنا، ويبدو أنَّه اكتفى بما يراه الأبرز، ولذا نجده لا يرد على هذا الحديث، ولا على حديث ابن عباس، الذي أورده بعد هذا الحديث.

يضاف إلى ذلك أنَّ هذا الحديث ليس صريح الدلالة في جواز رؤية الله يوم القيامة، مع أن القاضي لو أراد نقد سند هذا الحديث لوجد مادة كافية عند أهل السُّنَّة في نقده، وكان يكفيه - فيما أحسب - في سند هذا الحديث أبو الدهماء البصري، قال فيه أبو زرعة:«لا يعرف بالبصرة حديثه منكر»[1]، وهو عند أبي حاتم الرازي «منكر الحديث» أيضا[2]، وصنفه ابن حبان ضمن الرواة المجروحين، وقال فيه:«أبو الدهماء شيخ من أهل البصرة...روى عنه أبو جعفر النفيلي، كان ممن يروي المقلوبات، ويأتي عن الثقات بما لا يشبه حديث الأثبات، فبطل الاحتجاج به إذا انفرد»[3].

وكذا لم أجد - فيما وقع بين يدي من مصادر- حديث أبي سعيد الخدري بذات اللفظ الذي رواه القاضي، وإنما جاء ضمن حديث طويل تحدث فيه النبي ﷺ عن بعض مواقف يوم القيامة، ولكونه طويلا نقتطف منه ما يتناسب مع الرؤية ومع اللفظ الذي ساقه القاضي، والحديث رواه مسلم:«عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، أَنَّ نَاسًا فِي زَمَنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، قَالُوا:يَا رَسُولَ اللَّه، هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ:نَعَمْ، قَالَ:هَلْ تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ الشَّمْسِ بِالظَّهِيرَةِ، صَحْوًا لَيْسَ مَعَهَا سَحَابٌ، وَهَلْ تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ، صَحْوًا لَيْسَ فِيهَا سَحَابٌ، قَالُوا:لَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ:مَا تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ، إِلَّا كَمَا تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ أَحَدِهِمَا، إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ، أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ لِيَتَّبِعْ كُلُّ أُمَّةٍ مَا كَانَتْ تَعْبُدُ...حَتَّى إِذَا لَمْ يَبْقَ إِلَّا مَنْ كَانَ يَعْبُدُ اللَّهَ تَعَالَى...أَتَاهُمْ رَبُّ الْعَالَمِينَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، فِي أَدْنَى صُورَةٍ مِنْ الَّتِي رَأَوْهُ فِيهَا... فَيَقُولُ:أَنَا

---

(1) أبو زرعة، سؤالات البرذعي: 380.

(2) ابن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل: 310/7، رقم: 1684.

(3) ابن حبان، المجروحون: 149/3، رقم: 1262، وهنا لا بد من التمييز بين أبي الدهماء البصري السابق، وبين أبي الدهماء البصري المسمى "قرفة بن بهيس"، وهذا الأخير ثقة، انظر: ابن حبان، الثقات: 328/5، رقم: 5068، ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب: 97/12، رقم: 397.

رَبُّكُمْ، فَيَقُولُونَ:نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْكَ...ثُمَّ يَرْفَعُونَ رُؤوسَهُمْ وَقَدْ تَحَوَّلَ فِي صُورَتِهِ الَّتِي رَأَوْهُ فِيهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ، فَقَالَ:أَنَا رَبُّكُمْ، فَيَقُولُونَ:أَنْتَ رَبُّنَا»[1].

نلحظ أنَّ هناك تقاربا بين لفظ هذا الحديث والحديث الذي ذكره القاضي، فكلاهما ينتميان إلى راوٍ واحد هو أبو سعيد الخدري ﷺ، وكما ذكرنا سابقا فإن القاضي روى هذا الحديث باللفظ الذي ساقه من غير أنْ يوجه إليه نقدا .

نضيف شيئا آخر وهو أن القاضي إما أن يكون قاصدا بحديثه السابق هذا الحديث الذي ذكرناه، أو لا يكون، فإن كان قاصدا هذا الحديث فلماذا أخفى أهم جزء فيه؟ وهو تصريح النبي ﷺ بإمكانية رؤية الله يوم القيامة، كما تُرى الشمس ويُرى القمر من غير سحاب، وإنْ لم يكن قاصدا هذا الحديث فهذا يرمز إلى عدم اطلاعه عليه.

يمكن القول إن حديث أبي سعيد الخدري هذا مع حديث أبي هريرة السابق يمثلان الأساس في استدلال أهل السُّنَّة على إمكانية رؤية الله تعالى يوم القيامة، وذلك بالنظر إليهما من جهة الثبوت والدلالة، فمن جهة الثبوت هما أصح الأحاديث التي وردت في الرؤية، ومن جهة الدلالة هما أكثر الأحاديث صراحة في رؤية المؤمنين ربَّهم يوم القيامة.

9.حديث ابن عباس ﷺ:

يقول القاضي متحدثا عن أدلة أهل السُّنَّة:«وروي عن ابن عباس أنه قال:إن محمدا ﷺ رأى ربه مرتين»[2].

اكتفى القاضي بذكر هذا الحديث ولم يقم بتجريح رواته، والحديث أورده أحمد في مسنده بهذا اللفظ «...عَنْ أَبِي الْعَالِيَةِ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ:﴿مَا كَذَبَ

---

(1) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب: معرفة طريق الرؤية: رقم: 183، رواه البخاري بلفظ قريب من هذا، انظر: البخاري، صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب: قوله: ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ (40)﴾ (النساء)، رقم: 4581.

(2) المغني في أبواب التوحيد والعدل: 4/225.

الْفُؤَادُ مَا رَأَى (11) ﴾(النجم)، قَالَ:رَأَى مُحَمَّدٌ رَبَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِقَلْبِهِ مَرَّتَيْنِ»[1].

يبدو أن هذا الحديث لا يصلح دليلا لأهل السُّنَّة في الرؤية، فهو من جهة خارج عن محل الخلاف في هذه القضية وهي رؤية الله في الآخرة، ومن جهة أخرى يرى ابن عباس استنادا إلى هذه الرواية أنَّ رؤية النبي ﷺ ربَّه وقعت في القلب، وهي رؤية تتفق مع الفكر الاعتزالي؛ لأن الرؤية التي وقع الخلاف فيها هي الرؤية البصرية.

لكن من الملاحظ أن القاضي لم ينقد سند هذا الحديث، وبناء على عدم النقد لا يصح منهجيا أنْ يقول القاضي في خاتمة نقده لسند أحاديث الرؤية:«وكل ذلك يُسقِط التعلق بهذه الأخبار»[2]، فالنقد كما لاحظنا لم يشمل كل الأحاديث.

بهذه العبارة التي نقلناها عن القاضي ختم القاضي نقد أسانيد الأحاديث، ولكن هذا النقد جاء انطلاقا من مناهج أهل السُّنَّة.

---

(1) انظر: مسند أحمد بن حنبل، مسند بني هاشم، بداية مسند عبد الله بن عباس، رقم: 1957.

(2) القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل 227/4.

المبحث الثالث: الأدلة التي قدمها القاضي عبد الجبار لإنكار الرؤية

المبحث الثالث: الأدلة التي قدمها القاضي عبد الجبار لإنكار الرؤية

تمهيد:

المقصود بالأدلة هنا هي الأدلة من السنة النبوية أو من مذهب الصحابي، فحديثنا هنا متعلق بذلك وليس المقصود بمطلق الأدلة، وإلا فهناك أدلة من العقل وأدلة من القرآن، وعلى ذلك فالأدلة هنا نوعان: أدلة من السنة بالمعنى الأصولي، وأدلة معتمدة على مذهب الصحابي.

أي هناك نقد آخر لأحاديث رؤية الله تعالى يوم القيامة يتمثل بعرض أحاديث أخرى وردت عن النبي ﷺ، ويرى فيها المعتزلة معارضة لأحاديث أهل السُّنَّة، يقول القاضي:«على أنَّ هذه الأخبار (أحاديث الرؤية) معارضة بأخبار قد رواها شيوخنا وغيرهم من أهل النقل»[1]، ثم أخذ يذكر جملة من الأحاديث، وسأذكرها حديثًا حديثًا، مبينًا منزلتها عند أهل السُّنَّة من حيث الصحة والدلالة، ومستندًا في ذلك على منهج الجرح والتعديل، وأستسيغ هذا منهجيا للأسباب الآتية:

الأول: حاكم القاضي عبد الجبار أحاديث أهل السُّنَّة استنادا إلى منهج الجرح والتعديل، ويفترض منه أنْ يكون مُسلما بصحة هذا المنهج، أو على الأقل قابلا لأَنْ تُعرَض أحاديثُه التي يستدل بها على نفي الرؤية على نفس المنهج الذي عَرَض عليه أحاديث المثبتين للرؤية.

الثاني: أن هذه الأحاديث ليست روايتها مقصورة على المعتزلة، فهي مشتركة بينهم وبين أهل السُّنَّة، وهذا ما صرح به القاضي في قوله السابق: «رواها شيوخنا وغيرهم من أهل النقل»، وإذا كانت مشتركة فلا ضير أنْ نعرف من رواها، وماذا قيل في رواتها.

الثالث: هذه الدَّراسة بصدد تقويم موقف المعتزلة من السُّنّة النبوية ورواتها، فالأحاديث منهجيا داخلة في الدراسة.

---

(1) م.س.228/4.

أولًا: الاستدلال بالسنة على نفي الرؤية

1.حديث جابر بن عبد الله ﷺ:

تصدَّر حديث جابر ﷺ قائمة الأحاديث التي استدل بها القاضي على عدم إمكانية الرؤية، والحديث روي «عن أبي الزبير، عن جابر بن عبد الله، قال:«قال رسول الله ﷺ: لن يرى الله أحد في الدنيا والآخرة»[1].

لم أعثر - في المصادر التي وقعت بين يدي - على هذا الحديث، وعلى فرض صحته كما رواه القاضي نجد في سنده أبا الزبير، وهو محمد بن مسلم بن تَدْرُس، وقد مال أكثر رجال الجرح والتعديل إلى تضعيفه، قال فيه أبو زرعة وأبو حاتم الرازي والبخاري: «لا يحتج به»، وأبو الزبير اشتهر بالتدليس، ولأجل هذا كان ابن حزم يرد كل حديث رواه أبو الزبير عن جابر بلفظ "عن"، ومن الملاحظ أن القاضي نقل هذا الحديث عن أبي الزبير عن جابر بلفظ "عن"، فإذا كان الحديث معنعنًا كما رواه القاضي، فيزيد ذلك في تضعيف أبي الزبير لكونه مدلسًا.

نعم ورد حديث عن النبي ﷺ بهذا اللفظ:«لَنْ يَرَى أَحَدٌ مِنْكُمْ رَبَّهُ عَزَّ وَجَلَّ حَتَّى يَمُوت»[2]، وهذا الحديث لا يصلح دليلا للمعتزلة؛ لأن منطوقه ينفي الرؤية في الدنيا، والقضية التي ندرسها هي الرؤية في الآخرة.

2. حديث أبي ذر ﷺ:

عن أبي ذر ﷺ قال:«سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ؟ قَالَ:نُورٌ أَنَّى أَرَاه»[3]،

---

(1) المغني: 228/4، وانظر: شرح الأصول الخمسة: 270.

(2) رواه مسلم ضمن حديث طويل، صحيح مسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب: ذكر ابن الصياد، رقم: 2931.

(3) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب: في قوله: نور أنَّى أراه، رقم: 178، ونشير إلى أنَّ ابن الوزير انتقد هذا الحديث من وجوه خمسة، منها ما هو متصل بالسند، كدوران الحديث على يزيد بن إبراهيم، وهو ضعيف عند ابن معين وابن عدي، ومنها ما هو متصل بالمتن، كالاضطراب في روايته، فقد روي مرة بلفظ «نورٌ أنَّى أراه»، ومرة «رأيت نورا»، ثم تساءل ابن الوزير، كيف يخرج مسلم هذا الحديث مع الضعف الذي فيه؟ وأجاب عن ذلك بأنه أورده كشاهد

يقول القاضي بعد ذكره لهذا الحديث:يعني «لا أراه»، كقوله تعالى:﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ(101)﴾(الأنعام)»[1].

في الحديث إشكال من جهة ألفاظه، فقد يوهم أنَّ الله نور ولهذا لا يُرى، ولأجل ما يتوهم من هذا الإشكال ذكر القاضي ما يحل هذا الإشكال، ويكون معنى قوله: «نور أنَّى أراه»، «أي أنور هو؟ كيف أراه؟ فحذف همزة الاستفهام جريا على عادتهم في الاختصار[2]، وعلى هذا قال الشاعر:

فوالله ما أدري وإنْ كنت داريا　　　بسبع رمين الجمر أم بثمان[3]

وموطن الشاهد حذفُ همزة الاستفهام من كلمة "سبع".

واضح أنَّ منطوق الحديث ينفي أن يكون النبي ﷺ رأى ربَّه في الدنيا[4]، ونفي الرؤية

على قوة حديث عائشة في نفي رؤية الرسول ﷺ ربَّه، ثم ذكر أن مسلما وغيره من أئمة الحديث كانوا يتساهلون في الشواهد، انظر فيما سبق ابن الوزير، إيثار الحق على الخلق: 170- 171.

(1) المغني في أبواب التوحيد والعدل: 228/4.

(2) ورد في صحيح ابن حبان أنه ﷺ أجاب أبا ذر بقوله: «رأيت نورا»، ومعنى الحديث: «أنه لم ير ربه، ولكن رأى نورا»، صحيح ابن حبان: 1: 254، رقم: 58.

(3) شرح الأصول الخمسة: 270، هذا البيت لعمرو بن أبي ربيعة، وقد ورد في ديوانه، ص: 299 بهذا اللفظ:

فوالله ما أدري وإني لحاسب　　　بسبعٍ رميت الجمر أم بثمان؟ (الطويل)

ويؤول النووي هذا الحديث على معنى: «حجابه نور»، وينقل عن المازري في هذا السياق، أن المعنى هو: «أن النور منعني من الرؤية، كما جرت العادة باغشاء الأنوار الأبصار»، النووي، شرح النووي على صحيح مسلم: 12/3.

(4) اتفق أهل السنة على أنه لم ير أحد ربه في الدنيا، واختلفوا في النبي ﷺ، هل رأى ربه أم لا ؟ فمنهم من نفى ذلك استدلالا بحديث أبي ذر هذا وبحديث عائشة الذي سيأتي، ونفي الرؤية هو قول عائشة وابن مسعود رضي الله عنهما، وذكر النووي أنَّ أكثر العلماء ذهبوا إلى أن الرسول ﷺ: « رأى ربه بعيني رأسه ليلة الإسراء، لحديث ابن عباس وغيره»، وذكر أن حديث عائشة لا ينفي الرؤية؛ لأنها قالت ذلك عن اجتهاد منها، ولم تسمع ذلك من النبي ﷺ، وقد خالف عائشةَ بعضُ الصحابة، والصحابي إذا خالفه غيره فقوله ليس بحجة، واستغرب ابن حجر قول النووي: إن عائشة قالت ذلك عن اجتهاد منها، وذكر أن عائشة سألت النبي ﷺ فأجاب بأنه لم يره، وذكر ابن حجر أيضا أكثر من طريق لهذه الرؤية، ورجح القرطبي أن الأدلة فيها متعارضة، والوقف هو الأسلم، انظر: النووي، شرح النووي على صحيح مسلم: 3/5 - 6، 12، ابن حجر، فتح الباري: 607/8- 608، المباركفوري، تحفة الأحوذي: 409/6.

والذي يبدو لي أنه لم يرد حديث صحيح صريح برؤية النبي ﷺ ربه رؤية بصرية، وقد تحمس لهذه المسألة النووي - كما سبق - ودافع عن القول برؤية النبي ﷺ ربَّه، ولم يقدم حديثا صحيحا صريحا في المسألة، فهو يرى أن: «الأصل في

لا يستلزم أن تكون الرؤية منفية في الآخرة.

وعليه ليس في الحديث ما يدل على جواز الرؤية في الآخرة أو نفيها، فهو بمعزل عن ذلك، ولكن يبدو أن القاضي يقيس عدم الرؤية في الآخرة على عدم رؤية النبي ﷺ ربه في الدنيا، وهذا القياس غير صحيحٍ فيما يبدو لي؛ لأنه قياس مع الفارق؛ إذ لكل من الدنيا والآخرة مقاييس مختلفة ومتباينة، وعليه لا أرى في هذا الحديث متعلقا للقاضي في نفي الرؤية في الآخرة.

3.حديث عائشة رضي الله عنها:

«عَنْ مَسْرُوقٍ قَالَ:قُلْتُ لِعَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا:يَا أُمَّتَاهْ هَلْ رَأَى مُحَمَّدٌ ﷺ رَبَّهُ، فَقَالَتْ:لَقَدْ قَفَّ شَعَرِي مِمَّا قُلْتَ، أَيْنَ أَنْتَ مِنْ ثَلَاثٍ، مَنْ حَدَّثَكَهُنَّ فَقَدْ كَذَبَ، مَنْ حَدَّثَكَ أَنَّ مُحَمَّدًا ﷺ رَأَى رَبَّهُ، فَقَدْ كَذَبَ، ثُمَّ قَرَأَتْ ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ(103)﴾(الأنعام)، ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَاب(51)﴾(الشورى)...وَلَكِنَّهُ رَأَى جِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَام فِي صُورَتِهِ مَرَّتَيْنِ...»[1].

الحديث له سبب ذكره الترمذي وهو أن كعب الأحبار قال:«إِنَّ اللَّهَ قَسَمَ رُؤْيَتَهُ وَكَلَامَهُ بَيْنَ مُحَمَّدٍ وَمُوسَى، فَكَلَّمَ مُوسَى مَرَّتَيْنِ، وَرَآهُ مُحَمَّدٌﷺ مَرَّتَيْنِ، قَالَ مَسْرُوقٌ:فَدَخَلْتُ عَلَى عَائِشَةَ، فَقُلْتُ:هَلْ رَأَى مُحَمَّدٌ رَبَّهُ...» ثم ذكر الترمذي الحديث[2].

الباب (باب الرؤية) حديث ابن عباس»، النووي، شرح النووي على صحيح مسلم: 5/3، ولم يثبت عن ابن عباس - فيما اطلعت عليه - أنه أثبت رؤية بصرية، بل الثابت عنه القول بالرؤية بإطلاق، أو تقييدها بالرؤية القلبية، انظر: مسند أحمد بن حنبل، مسند بني هاشم، بداية مسند عبد الله ابن عباس، رقم: 1957، ابن حجر العسقلاني، فتح الباري: 608/8، وقد نقل النووي عن الواحدي (المفسر) أن الرؤية التي كان يقول بها ابن عباس، رؤية قلبية، انظر: النووي، شرح النووي على صحيح مسلم: 6/3، والمسألة فيها خلاف طويل، لا أراه وثيق الصلة بهذه الدراسة، ولذا اكتفيت بهذا التوضيح.

(1) رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب: وقال مجاهد: ذو مرة، رقم: 4855.

(2)سنن الترمذي، كتاب تفسير القرآن، باب: ومن سورة النجم، رقم3278.

ذكر القاضي هذا الحديث مستدلا به على عدم إمكانية الرؤية[1]، وأراه كسابقه من حيث الدلالة، فهو دليل لمن يرى عدم رؤية الله في الدنيا، وليس لنا أن نأخذ منه حُكما عاما في نفي الرؤية يوم القيامة.

4.حديث أبي هريرة ﷺ:

استدل القاضي بحديث طويل جاء فيه أن الميت يُسأل في قبره، ومن ذلك يقال له: «هَلْ رَأَيْتَ اللَّهَ؟ فَيَقُولُ:مَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ أَنْ يَرَى اللَّه»[2]، هذا الحديث كسابقه لا دليل فيه على عدم الرؤية في الآخرة.

5.حديث أبي هريرة ﷺ:

استدل القاضي بحديث رواه أبو هريرة، عن النبي ﷺ أنه قال:«لَيَنْتَهِيَنَّ أَقْوَامٌ عَنْ رَفْعِهِمْ أَبْصَارَهُمْ عِنْدَ الدُّعَاءِ فِي الصَّلَاةِ إِلَى السَّمَاءِ، أَوْ لَتُخْطَفَنَّ أَبْصَارُهُمْ»[3]، ووجه الاستدلال عند القاضي أن النبي ﷺ نبَّه بهذا الحديث «على أن الله تعالى لا يرى»[4]، وأراه بعيدا؛ لأن النهي عن رفع البصر إلى السماء ليس القصد منه التنبيه على أن الله لا يُرى، فقد يكون المقصد عدم فوات الخشوع، أو التنبيه على أن الله ليس في جهة[5].

---

(1) المغني في أبواب التوحيد والعدل: 228/4- 229.

(2) رواه ابن ماجه، السُّنن، كتاب الزهد، باب: ذكر القبر والبلى، رقم: 4268، القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل: 229/4.

(3) رواه مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب: النهي عن رفع البصر، إلى السماء في الصلاة، رقم: 429.

(4) المغني: 230/4.

(5) انظر: المناوي، فيض القدير: 338/5.

ثانيًا: الاستدلال بمذهب الصحابي

بعد هذا العرض للأحاديث التي استدل بها القاضي على عدم جواز الرؤية، نلحظ في منهج القاضي أنه يسوق مذاهب بعض الصحابة في نفيهم رؤية الله تعالى، بل يتعدى ذلك إلى ذكر بعض التابعين، ومن الصحابة الَّذين نقل عنهم عدم جواز الرؤية:عبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر، وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهم، وكذلك نقل عن ابن سيرين، وهو من التابعين[1].

الوقوف على مذهب كل صحابي - نُقِل عنه جواز الرؤية أو عدمُه - في مثل هذه المسألة والتحقق من صدق ذلك يصعب، وقد يخرجنا الإصرار على معرفة ذلك عن مقصد البحث، ونكتفي هنا بذكر ما رواه القاضي عن ابن عباس ﵄، يقول القاضي:«وروي عن ابن عباس في قوله (تعالى):﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى(11)﴾(النجم)، فقال رآه بقلبه لا ببصره»[2].

هذه الرواية موجودة في كتب أهل السُّنَّة[3]، ويبدو أنه ثابت عن ابن عباس القول بالرؤية، ولكنها رؤية قلبية لا بصرية[4].

وصحة هذه الرواية لا تحمل من دلالة سوى عدم رؤية النبي ﷺ ربَّه رؤية بصرية في الدنيا، وهي مسألة لا تصلح دليلا معارضا لمن يرى جواز رؤية الله في الآخرة؛ لاختلاف المعطيات بين الدارين.

واختيارنا لرواية ابن عباس لم يأتِ انتخابا مقصودا لهذه الرواية دون غيرها، وإنما القصد من وراء ذلك ذكر أنموذج من مذاهب الصحابة الَّذين استدل بهم القاضي على عدم جواز الرؤية، ووجود هذه الرواية عند أهل السُّنَّة.

---

(1) القاضي عبد الجبار، المغني: 229/4- 230.

(2) م.س. 229/4.

(3) مسند أحمد بن حنبل، مسند بني هاشم، بداية مسند عبد الله بن عباس، رقم: 1957.

(4) انظر في مناقشة المسألة: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري: 608/8، النووي، شرح النووي على صحيح مسلم: 6/3.

وعلى هذا فاختيارنا لابن عباس لا يحمل دلالة على صدق الروايات الأخرى عن الصحابة ولا العكس، وإنما يعطينا اختيار هذه الرواية بيانا عن منهج القاضي - وهو بدوره يمثل مناهج المعتزلة إلى حدٍ ما - في الاستدلال بمذاهب الصحابة لتدعيم وجهة نظرهم.

الذي أراه انطلاقا مما سبق أنَّ الخلاف بين أهل السُّنّة والمعتزلة حول قضية الرؤية وغيرها هو اختلاف منهج، فأهل السُّنَّة قالوا بالرؤية اعتمادا على العقل والنقل، والذي دفعهم إلى ذلك الحفاظ على النص، ورأو في عدم القول بالرؤية خروجا عن المعقول وتركا للمنقول، وبمقابل ذلك قال المعتزلة بعدم الرؤية اعتمادا على العقل والنقل، ورأو في القول بالرؤية خروجا عن المعقول ومخالفة للمنقول، والذي دفعهم إلى ذلك الحفاظ على تنزيه الله وهو مصدر النص، نقول هذا مع يقيننا بصواب رؤية أهل السُّنَّة في هذه المسائل وقربهم للحق.

الخاتمة

انطلقنا في هذا العمل من إشكالية وافتراضات تدور حول "منزلة السنة النبوية ورواتها في ضوء العقل الاعتزالي ومكوِّناته " ولقد مكَّنتنا المصاحَبة لمدونات هذا البحث - ولا سيما المدونات الاعتزالية - من الإجابة عن الافتراضات والإشكالية، مع الوصول إلى جزئيات مهمّة ممهدة للوصول إلى الإجابة عن الإشكالية والافتراضات، أو رابطة بينها أو خاتمة لها.

تجلَّى بوضوح أن الاعتزال نشأ بشكل رسمي إثر انفصال واصل بن عطاء عن الحسن البصري، وذلك بسبب الخلاف حول مرتكب الكبيرة، وهذا الحدث التاريخي يُنبئ عن الوضع الاجتماعي الذي عاصره واصل؛ حيث بدأت تفشو المعاصي في المجتمع الإسلامي من قبل البعض، ومنهم من كان يُمثِّل السُّلطة، وقد تقنَّع ارتكاب المعاصي بفكرة الجبر التي نشأت بذورها في أوائل دولة بني أمية، وهي فكرة تحاول أن تسند كل التصرفات البشرية - بما فيها من قبحٍ وظلم - إلى الله تعالى، قصد التنصَّل من آثارها.

في مثل هذا الجو نشأ واصل وانفصل عن الحسن وبدأت معالم الأصول الخمسة تتضح، ولا سيما أصل "المنزلة بين المنزلتين"، وأصل "العدل"، وكلاهما ارتبط بالواقع.

بان حضور السُّنة النبوية عند المعتزلة من خلال بعض المصنفات التي أفردوها للسنة، وكذا من خلال حضور السنة في المصنفات الأخرى، كحضورها في تفسير الكشاف، وفي الفائق للزمخشري، وفي بعض تصنيفاتهم التي لم تصلنا.

غير أن تصنيفهم في السنة قليل إذا ما قيسوا على أهل السُّنَّة، ولا أرى صحة هذا القياس؛ لأن المعتزلة قد تخصَّصوا بالدفاع عن العقيدة الإسلامية، وهذا التخصص قلَّل لديهم الاهتمام بالسنة، حيث كانوا يرون الدفاع عن العقيدة هو الأصل وما سواه فرع، ومن تخصَّص في جانب قلَّ طموحه في الوصول إلى الجوانب الأخرة، ولهذا نجد كثيرا من متكلمي أهل السُّنَّة لم يصنفوا في الحديث.

ولكن كيف نوفق بين هذه النتيجة، وهي أن للسنة حضورا في الفكر الاعتزالي، وما يقال عن المعتزلة في كتب أهل السُّنَّة بأنهم لم ينزِّلوا السنة المنزلة اللائقة بها، حيث قاموا

برد أو تأويل ما لا يتفق مع منهجهم؟

يُجاب عن هذا بأن الجواب جاء مستندا إلى موقف المعتزلة من السنة النظرية وخاصَّة موقفهم من رؤية الله تعالى يوم القيامة حيث بالغوا في ردِّ الأحاديث الواردة فيها.

وهو رد انبنى على المنهج الذي سلكوه وهو عدم استسحسان طلب الحديث في الأصل بالإضافة إلى تخصُّصهم في علم الكلام الذي قلَّل لديهم الاهتمام بالسنة.

فإذا قارنا اهتمام المعتزلة بالسنة باهتمام أهل السنة بالسنة فسترجح ولا شك كفة أهل السنة.

والذي أراه أنَّ هناك مبالغة في الحكم على المعتزلة انطلاقا مما سبق مع يقيننا بخطئهم فيما ردُّوه من السنة، لكن ماكان ينبغي أنْ يأخذ الأمر هذا الحدَّة، مع ملاحظة أنَّ ردَّ المعتزلة للأحاديث الواردة في المسائل الخلافية هو ردُّ لها من جهة التّعبُّد لله تعالى وليس من جهة الاستخفاف بالدين والتطاول على أحكامه.

وينبغي أنْ لانغفل الجو الذي عاش فيه المعتزلة حيث ترافق ذلك مع نشوء الوضع في الحديث، كما أنَّ بعضا ممن صنَّف في الحديث لايمتلك حتى موازين أهل الحديث المعروفة للحكم على الحديث، فبعض كتب أهل السنة المُسماة بالسنة لم تُنقَ من الأحاديث التي لاتصح، وكان ذلك من دواعي تشجيع المعتزلة في الاستمرار بمنهجهم الذي رأوا فيه حضانة لهم، مع عدم إغفالنا أنَّ جزءا من المنهج السائد آن ذاك هو الرواية من غير الحكم عليها، وهو منهج له أضراره.

كما لم يكن هناك إنصافٌ كاملٌ للمعتزلة فيما يتصل بموقفهم من السنة، فقد يُحكم على كل المعتزلة بأنهم ردوا السنة، لمجرد أن واحدا منهم أو بعضهم رد حديثا أو بعض الأحاديث، وقد يحكم عليهم من خلال ردهم لأحاديث لم تصح في الأصل حتى بميزان أهل السُّنَّة، وقد يحكم عليهم لمخالفتهم أهل السُّنَّة في فهم بعض الأحاديث، أو من خلال تأويلهم لبعض الأحاديث، وهذا كله - فيما أحسب - لا يُعد مبررا للحكم على المعتزلة بأنهم ردُّوا السنة النبوية.

ظهر هذا بشكل جلي في مواضع كانت وما زالت مواطن خلاف بين المعتزلة وأهل

السُّنَّة ومدوَّنة في كُتُب الفريقين.

تأتي قضية رؤية الله يوم القيامة والميزان والصراط وعذاب القبر وسؤال الملكين شواهد على الخلاف المعتزلي السُّنّي، ودليلا على سِعة الهوة بين الفريقين، واتِّساعا في رمي المعتزلة بمخالفة السنة برمتها، ورمي المعتزلة لأهل السُّنة بالجهل.

ومما يؤسَف له أنَّ مَن كَتَب من المعاصرين في مواقف المعتزلة من السنة ما استطاع قراءة السُّنة من كتبهم، وهو ما قامت به هذه الأطروحة - بفضل من الله تعالى - بعيدًا عن التَّعصب المذهبي، مع أنَّ كاتب هذه الأسطر يفتخر بسنِّيته.

السُّنة النبوية تُعّدُّ ركيزة أساسية من ركائز الدين، والتقليل منها لذات التقليل لا يجوز البتة؛ إذ لا يفهم التشريع بمعزل عن السُّنة، واحتجاج المعتزلة بفعل بعض الصحابة، وخاصّة عمر رضي الله عنه بعيد عن الواقع؛ إذ تشدُّد عمر جاء لظروف متّصلة بالراوي.

بيَّنت هذه الأطروحة الأساس النظري الذي قام عليه الفكر الاعتزالي فيما يتعلق بالسنة النبوية، وهذا المنهج قائم على العقل، وقد عرفنا قسْميه: الضروري والكسبي ومكونات كُلِّ قسم، وقد اتضح أن أهم مكونات العقل الاعتزالي الكسبي - والتي حوكمت السنة من خلاله - قياس الغائب على الشاهد والحصر العقلي والاسنتقرائي والتأويل.

أبرز هذه المكونات من حيث رد الحديث هو قياس الغائب على الشاهد، وأبرز المكونات من حيث العدول عن دلالة الحديث كان التأويل، وقد استخدم المعتزلة هذا القياس في الغيبيات في اعتراضهم على أحاديث الرؤية والشفاعة.

اتَّضح من خلال البحث عقم هذا القياس في الإلهيات والغيبيات بشكل عام؛ إذ كيف نقيس ما غاب عنَّا من عوالم الآخرة على ما وقع تحت حواسنا؟! لنجزم من خلاله على أنَّ ما غاب عنَّا لا ينبغي أن يخرج عما يقع تحت حواسنا ومداركنا؟!.

وهو منهج سرت عدواه إلى أهل السُّنَّة في مباحث الإلهيات، وقد غلت المعتزلة في استخدام هذا القياس، مما أوقعهم في التشبيه الذي عابوه على الآخرين، وغدت أحكامهم المتأسِّسة على هذا القياس لا تليق بتعظيم الله تعالى، حيث نزّلوا الكثير من

أحكام الدنيا على الله تعالى وصفاته.

أما التأويل عند المعتزلة فلا تجد له ضوابط ولا حدودًا، إلا حدود العقل واللغة، فكل ما خالف العقل ينبغي أن يؤول إنْ كان قرآنًا، أو يُرد إنْ كان حديثًا، والتأويل يُعد أحسن أحواله، ولايُقبَل التأويل إنْ كان متعسفًا.

وأكثر ما تجلت منازعة العقل للنص عند المعتزلة في اعتمادها على هذين المكوِّنَين: قياس الغائب على الشاهد، والتأويل.

وقد لاحظنا كيف ظهر النص أمامهما عاجزًا عن حماية نفسه، مهما كان واضحًا، ولا يقف الأمر هنا عند السنة، بل شمل ذلك القرآن، فكل ما لا يتفق مع المنهج فهو من المتشابه، أي دلالته غير واضحة، وتفتقر إلى العقل ليوضحها، أو إلى نص آخر يتفق مع العقل، والذي ساعد المعتزلة على ذلك امتلاكهم لزادٍ لغويٍ وبلاغيٍ، ومعرفةٍ واسعةٍ بلسان العرب وخطابها.

إذًا هناك جنوح واضح نحو استخدام العقل في أحاديث الغيبيات والإلهيات، مما ساقهم إلى رد الأحاديث أو العدول عن دلالتها من خلال التأويل.

ويمكن القول: إنه ليس هناك واقٍ للحديث من عملية التأويل، فالحديث يؤول عند المعتزلة إلى حد الإسراف ليتفق مع أصولهم، وغالبا تكون الغلبة للعقل على حساب النقل، كتأويل المعتزلة لأحاديث الرؤية لتتفق مع قياس الغائب على الشاهد.

مؤدى هذا أن وظيفة التأويل جاءت لإخراج المعتزلة من المأزق الفكري، قصد انسجام الحديث مع العقل.

مع كل ما تقدَّم لاننسى موقف المعتزلة من السنة في جانبها العملي، حيث أجازوا لخبر الآحاد أن يُخصص وينسخ المتواتر من القرآن والسنة، وبذلك تجاوزوا جمهور أهل السُّنَّة في هذه المسألة.

وهنا نشير إلى أنَّ المنزع العقلي عند المعتزلة في تقسيم الأخبار إلى متواتر وآحاد، كان القصد منه محاصرة أحاديث الآحاد، والتقليل من حضورها في مجال العقائد وأصول

الشريعة، بحيث لا يعمل بها عندهم؛ لأنها لا تفيد العلم، وهذا على خلاف فروع الشريعة؛ لأن الظن بصحة هذه الأحاديث كافٍ للعمل بالفروع، وهذه المحاصرة تفهم في ضوء معاصرتهم لابتداء الوضع في السنة النبوية، وعدم ثقتهم بمناهج المحدثين.

هذا التقسيم إلى متواتر وآحاد كان وليد التفكير الاعتزالي، الذي تنقَّل بعد ذلك للأصوليين، ومِن ثَم للمحدثين في عصر الخطيب البغدادي وما بعد، ولم يكن في أصله من مشاغلهم.

عوَّلت المعتزلة على نقد المتن كثيرا، والمتن يُنتقد في حال مخالفته لأصلٍ من أصولهم، وهذا المنهج لو سلَّمنا به جدلا في إبانة الأحاديث الضعيفة والموضوعة فلا يمكن التسليم به في تصحيح الأحاديث؛ إذ كيف نكشف عن حديثٍ مكذوب إذا كان متنه صحيحا، كموافقته للقرآن والسنة وحقائق التاريخ والعلم؟!

أما علم السند عند المعتزلة فبضاعتهم فيه قليلةٌ جدًا، ولهذا نجدهم يهرعون إلى أهل السُّنَّة لمعرفة ما قيل في الرجال؛ وقد أخطؤوا في عدم التعويل على السند.

نشير في سياق الحديث عن تقسيم المعتزلة للخبر إلى متواتر وآحاد إلى أن جمهور أهل السُّنَّة، من الأصوليين والمتكلمين وبعض المحدثين، قد أخذوا بهذا التقسيم الذي جاء به المعتزلة، وهو تقسيم غريب عن مناهج المحدثين، وقد تولَّدت عنه إشكاليات عدة، ما استطاعوا - فيما نحسب - الخروج منها، من ذلك تحديد العدد في الخبر المتواتر، فمنهم من حدَّد عددا معينا وقد أعوزه الدليل الصحيح، ومنهم من لم يحدد مقدارا معينا، بل اكتفى باشتراط أنْ يروي الخبر كثرةٌ بحيث تفيد هذه الكثرة العلمَ، والإشكال الذي وقعوا فيه أن المتواتر أصبح ذاتيا وليس معياريا، فقد يفيد خبرٌ ما العلمَ لزيد، ولا يفيده لعمروٍ، وهو إشكال مترتب على الإشكال الأول، فمن حدد للمتواتر عددًا معينًا، كان خبر الآحاد عنده ما نقص عن هذا العدد، والإشكال هنا أن هناك ثلاثة عشر قولًا في عدد المتواتر، وينبني على هذا عدم ضبط المتواتر والآحاد عند هؤلاء، ومن حدد المتواتر بما يفيد العلم، كان خبر الآحاد عنده ما أفاد الظن، والظن أمر وجداني ذاتي.

وقد ألقت هذه الخلافات بظلالها على وجود المتواتر في السنة، واتضح أن التواتر المعنوي كثيرٌ لكن اللفظي قليل، وغالبا ما يحكم أهل السُّنَّة على حديثٍ ما بأنه متواتر قصد إلجام المخالف، لما يترتب على إنكار المتواتر من تبعات، وغالبا ما يدعي المعتزلة بأن حديثا ما من الآحاد قصد الخروج من دلالته؛ لأن أخبار الآحاد لا يعمل بها في أصول الدين والغيبيات عندهم.

وزيادة على الإشكاليات السابقة فالتفريق بين المتواتر والآحاد لا يشهد له عصر النبوة، حيث كان النبي ﷺ يرسل أفرادا من الصحابة رضوان الله عليهم لتعليم الناس أمور دينهم، ولم يكن هذا التعليم مقصورا على فروع الشريعة.

هذه أبرز النتائج التي أفضى إليها البحث، ونقفل ذلك بالإشارة إلى أهمية بعض المواضيع التي تعرض لها البحث بشكل عرضي، أو اعترضته:

1. التأويل عند أهل السُّنَّة نظرا وتطبيقا، وتكمن أهميته في كشفه عن الجذور المتحكمة في عملية التأويل عند أهل السُّنَّة من جهة، كما أنه يكشف عن أصول أهل السُّنَّة من جهة أخرى.

2.دراسة لموقف الحنفية من حديث الآحاد.

3. رواية الصحابة عن بعضهم، تتجلى أهمية هذه الدراسة في الكشف عن كثرة الأحاديث وقلتها في موضوعٍ ما، وعن تهاون أو تشدد بعض الصحابة في الرواية.

وفي الختام نسأل الله تعالى أنْ يتقبل هذا العمل خالصا لوجهه الكريم،
إنه خير من يُسأل ونعم من يجيب، والحمد لله رب العالمين

المصادر

أ. ثبت الكتب

1. بادي (محمد شمس الحق آبادي) عون المعبود في شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الثانية:1415هـ.
2. ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ت. محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية"، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط. الثانية:1385هـ/1965م
3. ابن أبي شيبة (أبو بكر عبد الله بن محمد)، مصنف ابن أبي شيبة، ت. كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط. الأولى:1409هـ
4. ابن أبي عاصم (عمرو)، السنة، ت. محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط. الأولى:1400هـ
5. ابن الأثير (محمد بن محمد)، الكامل في التاريخ، ط. دار صادر، بيروت:1380هـ/1960م
6. ابن الجوزي (عبد الرحمن، جمال الدين أبو الفرج)، الضعفاء والمتركون، ت. عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى:1406هـ
7. ابن الجوزي (عبد الرحمن، أبو الفرج)، العلل المتناهية، ت. خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى:1403هـ
8. ابن الجوزي (عبد الرحمن، أبو الفرج)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم (حتى 257هـ)، ت. مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى:1413هـ/1992م
9. ابن الجوزي (عبد الرحمن، أبو الفرج)، دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه، ت. طارق السعود، ط. دار الهجرة، بيروت، ط. الثامنة:1410هـ/1990م
10. ابن الجوزي (عبد الرحمن، أبو الفرج)، زاد المسير، المكتب الإسلامي، بيروت، ط. الثالثة:1404هـ
11. ابن الجوزي (عبد الرحمن، أبو الفرج)، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط. الأولى:1393هـ/1979م
12. ابن الصلاح (أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن)، صيانة صحيح مسلم، ت. موفق عبد الله عبد القادر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. الثانية:1408هـ
13. ابن الصلاح (أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن)، علوم الحديث، ت. نور الدين عتر، دار الفكر، ط. الثالثة، دمشق:1404هـ/1984م

14. ابن العربي (أبو بكر)، العواصم من القواصم، ت. عمار الطالبي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر:1981م.
15. ابن القيم الجوزية (محمد بن أبي بكر)، الروح، دار الكتب العلمية، بيروت:1395هـ/1975م.
16. ابن القيم الجوزية (محمد بن أبي بكر)، حاشية ابن القيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الثانية:1415هـ/1995م.
17. ابن القيم الجوزية (محمد بن أبي بكر)، نقد المنقول والمحك المميز بين المردود والمقبول، ت. حسن السماعي سويدان، دار القادري، بيروت، ط. الأولى:1411هـ/1990م.
18. ابن الكيال الذهبي (محمد بن أحمد)، الكواكب النيرات، ت. حمدي عبد المجيد السلفي، دار العلم، الكويت.
19. ابن المديني (علي)، علل المديني، ت. محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط. الثانية:1980 م.
20. ابن المرتضى (أحمد بن يحيى)، القلائد في تصحيح العقائد.
21. ابن المرتضى (أحمد بن يحيى)، المنية والأمل، ت. عصام الدين محمد علي، دار المعرفة الجامعية للطباعة والنشر
22. ابن النديم (محمد بن إسحاق)، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، :1398هـ/1978م.
23. ابن الوزير (محمد)، الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم، نشر دار المعرفة، بيروت:1399هـ/1979م.
24. ابن الوزير(محمد)، إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى مذهب الحق من أصول الدين، ط. دار الكتب العلمية، بيروت.
25. ابن بدران (عبد القادر)، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ت. عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط. مؤسسة الرسالة-بيروت، ط. الثانية، 1401هـ
26. ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم)، العقيدة الأصفهانية، ت. إبراهيم سعيداي، مكتبة الرشد، الرياض، ط. الأولى:1415هـ
27. ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم)، بيان تلبيس الجهمية، ت. محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، ط. الأولى:1392هـ
28. ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم)، درء التعارض بين والنقل/ موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ت. محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، الرياض:1391هـ

29. ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم)، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم.
30. ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم)، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، ت. محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، ط. الأولى:1406هـ
31. ابن جماعة (محمد بن إبراهيم)، المنهل الروي، ت. محي الدين عبد الرحمن رمضان، دار الفكر، دمشق، ط. الثانية:1406هـ
32. ابن حبان التميمي البستي (محمد)، الثقات، ت. السيد شرف الدين أحمد، دار الفكر، ط. الأولى:1395هـ/1975م.
33. ابن حبان التميمي البستي (محمد)، صحيح ابن حبان، ت. شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الثانية:1414هـ/1993م
34. ابن حبان التميمي البستي (محمد)، مشاهير علماء الأمصار، ت. " م. فلايشهمر"، دار الكتب العلمية بيروت:1959م
35. ابن حبان التميمي البستي (محمد)، المجروحون من المحدثين، ت. محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، سورية.
36. ابن حجر العسقلاني (أحمد بن علي)، الإصابة، ت. علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط. الأولى:1412هـ/1992م
37. ابن حجر العسقلاني (أحمد بن علي)، القول المسدد في الذب عن مسند الإمام أحمد، مكتبة ابن تيمية، ط. الأولى:1401هـ
38. ابن حجر العسقلاني (أحمد بن علي)، الكاف الشاف في تخريج أحاديث الكشاف، مطبوع على حاشية الكشاف، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى:1415هـ/1995م
39. ابن حجر العسقلاني (أحمد بن علي)، تقريب التهذيب، ت. محمد عوامة، دار الرشيد، سورية، ط. الأولى:1406هـ/1986م
40. ابن حجر العسقلاني (أحمد بن علي)، تلخيص الحبير، ت. السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، المدينة المنورة:1384هـ/1964م
41. ابن حجر العسقلاني (أحمد بن علي)، تهذيب التهذيب، دار الفكر، بيروت، ط. الأولى:1404هـ/1984م
42. ابن حجر العسقلاني (أحمد بن علي)، طبقات المدلسين، ت. عاصم بن عبد الله الفريوتي، مكتبة المنار، عمان، ط. الأولى:1403هـ/1983م.

43. ابن حجر العسقلاني (أحمد بن علي)، فتح الباري، ت. محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت:1379هـ
44. ابن حجر العسقلاني (أحمد بن علي)، لسان الميزان، ت. دائرة المعرفة النظامية، الهند، ط. مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط. الثالثة:1406هـ/1986م
45. ابن حجر العسقلاني (أحمد بن علي)، مقدمة فتح الباري، ت. محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت:1379هـ
46. ابن حزم الأندلسي (علي بن أحمد)، إحكام الإحكام، دار الحديث، القاهرة، ط. الأولى:1404هـ
47. ابن حزم الأندلسي (علي بن أحمد)، الفصل في الملل والأهواء والمحل، مكتبة الخانجي، القاهرة.
48. ابن حزم الأندلسي (علي بن أحمد)، علم الكلام على مذهب أهل السُنَّة والجماعة، ت. أحمد حجازي السقا، دار الجيل ببيروت، المكتب الثقافي بالقاهرة، ط. الثانية:1410هـ/1990م
49. ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد)، مقدمة ابن خلدون، ت. علي عبد الواحد وافي، ط. دار نهضة مصر، الفجالة بالقاهرة.
50. ابن دقيق العيد (تقي الدين أبو الفتح)، شرح عمدة الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت.
51. ابن رشد (أبو الوليد محمد)، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ت. عبد الكريم المراق، ط. دار المنشورات للإنتاج والتوزيع، تونس.
52. ابن سعد (محمد)، الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت.
53. ابن عاشور (محمد الطاهر)، التحرير والتنوير، ط. الدار التونسية للنشر، 1984م
54. ابن عبد البر (يوسف بن عبد الله النمري)، الاستيعاب، ت. علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط. الأولى:1412هـ
55. ابن عبد البر (يوسف بن عبد الله النمري)، التمهيد، ت. مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكريم البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب:1387هـ
56. ابن عبد ربه (محمد)، العقد الفريد، ت. علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط. الأولى:1409هـ/1989م
57. ابن عَدي (عبد الله)، الكامل في ضعفاء الرجال، ت. يحي مختار غزاوي، دار الفكر، ط. الثالثة:1409هـ/1988م

58. ابن عساكر (علي بن الحسن)، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ت. محمد زاهد الكوثري، ط. دار الفكر المعاصر ببيروت، دار الفكر بدمشق، ط. الثانية:1399هـ

59. ابن عماد الحنبلي (عبد الحي بن أحمد)، شذرات الذهب، دار الكتب العلمية، بيروت.

60. ابن عمر (محمد بن محمد)، التقرير والتحبير، ت. مكتب البحوث والدراسات، ط. الأولى، دار الفكر، بيروت،1996 م

61. ابن فورك (محمد بن الحسن)، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، دار المشرق، بيروت، ط.1986م

62. ابن فورك (محمد بن الحسن)، مشكل الحديث، ط. دار المعارف العثمانية، بحيدر آباد الدكن، الباكستان، ط. الأولى:1362هـ

63. ابن قتيبة الدينوري (عبد الله بن مسلم)، المعارف، دار المعارف، ت. ثروت عكاشة، مصر، ط. الثانية

64. ابن قتيبة الدينوري (عبد الله بن مسلم)، تأويل مختلف الحديث، ت. محمد زهري النجار، دار الجيل، بيروت:1411هـ/1991م

65. ابن قتيبة الدينوري (عبد الله بن مسلم)، تأويل مختلف الحديث، المكتب الاسلامي - مؤسسة الإشراق، الطبعة: الطبعة الثانية- مزيده ومنقحة 1419هـ- 1999م.

66. ابن قدامة المقدسي (عبد الله بن أحمد)، روضة الناظر وجنة المناظر، ت. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط. الثانية:1399هـ

67. ابن قدامة المقدسي (عبد الله بن أحمد)، لمعة الاعتقاد، ضمن كتاب أهل السُّنَّة لصالح الورداني، مكتبة مدبولي الصغير، ط. الأولى:1417هـ/1996م

68. ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل بن عمر)، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت.

69. ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل بن عمر)، تفسير ابن كثير، دار الفكر، بيروت:1401هـ

70. ابن ماجه (محمد بن يزيد القزويني)، سنن ابن ماجه، قرص مضغوط، ضمن موسوعة الحديث الشريف، الإصدار الثاني 2000، إنتاج شركة البرامج الإسلامية الدولية

71. ابن مرزوق (أبو حامد)، براءة الأشعريين من عقائد المخالفين، مطبعة العلم، دمشق:1387هـ/1967م

72. ابن منظور (محمد بن مكرم)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط. الأولى.
73. ابن نباتة، سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون، دار الطباعة المصرية.
74. أبو الحسين البصري (محمد بن علي بن الطيب)، المعتمد في أصول الفقه، ت. خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى:1403هـ
75. أبو الحسين الخياط (عبد الرحيم بن محمد)، الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، ت، نيبرج، مكتبة الدار العربية للكتاب بالقاهرة، وأوراق شرقية ببيروت، ط. الثانية:1413هـ/1993م.
76. أبو المظفر السمعاني (منصور بن محمد)، قواطع الأدلة في الأصول، ت. محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، ط. الأولى:1997م
77. أبو النصر (عمر)، معاوية بن أبي سفيان وعصره، منشورات المكتبة الأزهرية، بيروت، ط. الأولى:1962م
78. أبو داود (سليمان بن الأشعث)، سنن أبي داود، قرص مضغوط، ضمن موسوعة الحديث الشريف، الإصدار الثاني 2000، إنتاج شركة البرامج الإسلامية الدولية
79. أبو رشيد النيسابوري (سعيد بن محمد)، ديوان الأصول، ت. عبد الهادي أبو ريدة، ط. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.
80. أبو ريان (محمد علي)، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ط. دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر.
81. أبو ريدة (محمد عبد الهادي)، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، ط. لجنة التأليف والترجمة والنشر:1365هـ/1946م
82. أبو ريدة (محمد عبد الهادي)، في تعليقه على كتاب ديوان الأصول لأبي رشيد سعيد بن محمد النيسابوري المعتزلي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.
83. أبو زرعة (عبيد الله بن عبد الكريم)، سؤالات البرذعي، ت. سعدي الهاشمي، دار الوفاء المنصورة، مصر، ط. الثالثة:1409 هـ
84. أبو زهرة (محمد)، تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، ط. الثانية:1980م
85. أبو زهرة (محمد)، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة.
86. أبو سعدة (مهري حسن)، الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط. الأولى:1413هـ/1993م.
87. أبو لبابة (حسين)، موقف المعتزلة من السنة، ضمن مجموعة "المعتزلة بين الفكر والعمل"، ط. الشركة التونسية للتوزيع.

88. أبو هلال العسكري، الأوائل للعسكري، دار البشير، طنطا، الطبعة: الأولى، 1408 هـ

89. أبو منصور الماتريدي (محمد بن محمد)، التوحيد، ت. فتح الله خليف، ط. دار المشرق، بيروت، ط. الثانية.

90. أبو يعلى (أحمد بن علي)، مسند أبي يعلى، ت. حسين سليم أسد، ط. دار المأمون للتراث، دمشق، ط. الأولى:1404هـ/1984م

91. أحمد ابن حنبل، الرد على الزنادقة والجهمية، ت. محمد حسن راشد، المطبعة السلفية، القاهرة:1393 هـ

92. أحمد ابن حنبل، العلل ومعرفة الرجال، ت. صبحي البدري السامرائي، مكتبة المعارف، الرياض، ط. الأولى:1409هـ

93. أحمد ابن حنبل، مسند أحمد، قرص مضغوط، ضمن موسوعة الحديث الشريف، الإصدار الثاني 2000، إنتاج شركة البرامج الإسلامية الدولية.

94. أحمد أمين، ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. العاشرة.

95. أحمد أمين، ظهر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت.

96. أحمد أمين، فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، بالقاهرة.

97. أحمد (محمود كامل)، مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم، دار النهضة العربية، بيروت:1403هـ/1983م

98. الأخضري (عبد الرحمن بن محمد)، شرح إيضاح المبهم من معاني السلم، مطبوع مع أيضاح المبهم للدمنهوري (أحمد بن عبد المنعم) ت. عبد السلام شنار، مطبعة الفوال، ط. الأولى:1993

99. الإدلبي (صلاح الدين)، منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط. الأولى:1403هـ/1983م

100. الأرموي (صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الهندي)، نهاية الوصول في دراية الأصول، ت. صالح بن سليمان اليوسف - د. سعد بن سالم السويح، أصل الكتاب: رسالتا دكتوراة بجامعة الإمام بالرياض، الناشر: المكتبة التجارية بمكة المكرمة، الطبعة: الأولى، 1416 هـ - 1996 م

101. الإسفراييني (طاهر بن محمد)، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، ت. كمال يوسف حوت، عالم الكتب، بيروت، ط. الأولى:1983م

102. الإسكندري (أحمد بن المنير)، الانتصاف، مطبوع على حاشية الكشاف للزمخشري، دار الكتب العلمية، بيروت: ط. الأولى:1415هـ/1995م

103. الإسنوي (عبد الرحيم)، نهاية السول شرح منهاج الوصول، دار الكتب العلمية - بيروت-لبنان، الطبعة: الأولى 1420هـ- 1999م.
104. الأشعري (علي بن إسماعيل)، الإبانة في أصول الديانة.
105. الأشعري (علي بن إسماعيل)، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ت. حمودة غرابة، ط. مطبعة مصر:1955م
106. الأشعري (علي بن إسماعيل)، رسالة أهل الثغر، ت. محمد السيد الجليند.
107. الأشعري (علي بن إسماعيل)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ت. هلموت ريتر، نشر فرانز شتايز بقبسيادن، ط. الثالثة:1400هـ/1980م
108. أعوشت (بكير بن سعيد)، دراسات إسلامية في الأصول الإباضية، ط. الثانية.
109. الألباني (محمد ناصر الدين)، في تحقيقه لكتاب "السنة" لابن أبي عاصم، المكتب الإسلامي، بيروت، ط. الأولى:1400هـ
110. الألمعي (زاهر عواض)، مناهج الجدل في القرآن الكريم، مطابع الفرزدق التجارية، الرياض:1404هـ/1984م
111. الآلوسي (محمود)، روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
112. الآمدي (علي بن محمد)، إحكام الأحكام، ت. سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. الأولى:1404هـ
113. الآمدي (علي بن محمد)، إحكام الأحكام، ت. عبد الرزاق عفيفي، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- لبنان.
114. الآمدي (علي بن محمد)، المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين: ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، لعبد الأمير الأعسم، الدار التونسية للنشر بتونس، المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر:1991م
115. الآمدي (علي بن محمد)، غاية المرام في علم الكلام، ت. حسن محمود عبد اللطيف، ط. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة:1391هـ
116. الإيجي (عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد)، المواقف في علم الكلام، ت. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط. الأولى:1997م
117. الباجي (سليمان بن خلف)، التعديل والتجريح لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح، ت. أبو لبابة حسين، دار اللواء للنشر والتوزيع، الرياض، ط. الأولى:1406هـ/1986م.

118. الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب)، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ت. عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط. الأولى:1987م
119. البخاري (محمد بن إسماعيل)، التاريخ الصغير، ت. محمود إبراهيم زايد، ط. دار الوعي بحلب، مكتبة دار التراث بالقاهرة، ط. الأولى:1398هـ/1977م
120. البخاري (محمد بن إسماعيل)، التاريخ الكبير، ت. السيد هاشم الندوي، دار الفكر.
121. البخاري (محمد بن إسماعيل)، الجامع الصحيح، قرص مضغوط، ضمن موسوعة الحديث الشريف، الإصدار الثاني 2000، إنتاج شركة البرامج الإسلامية الدولية
122. البخاري (محمد بن إسماعيل)، خلق أفعال العباد، ت، عبد الرحمن عميرة، دار المعارف السعودية، الرياض:1398هـ/1978م
123. البزار (أبو بكر أحمد بن عمر)، مسند البزار، ت. محفوظ الرحمن زين الله، ط. مؤسسة علوم القرآن ببيروت، مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة، ط. الأولى:1409هـ
124. البطليوسي (ابن السيد)، الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم، ت. محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق:
125. البعلي (علي بن العباس)، القواعد والفوائد الأصولية، ت. محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة:1375هـ/1956م
126. البغدادي (أبو منصورعبد القاهر بن طاهر)، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت:1995/1416.
127. البغدادي (أبو منصورعبد القاهر بن طاهر)، الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط. الثانية:1977م
128. بلبع (عبد الحكيم)، أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري، مطبعة الرسالة، عابدين، مصر، ط. الثانية:1969م
129. البياضي (أحمد البياضي)، إشارات المرام من عبارات الإمام، ط. مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر
130. البيهقي (أحمد بن الحسين)، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، ت. أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط. الأولى:1401هـ
131. البيهقي (أحمد بن الحسين)، السنن الكبرى، ت. محمد عبد القادر عطا، مكتبة الباز:1414هـ/1994م.

132. البيهقي (أحمد بن الحسين)، شعب الإيمان، ت. محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى:1410هـ

133. التركي (عبد الله بن عبد المحسن)، أصول مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مطبعة جامعة عين شمس، ط. الأولى:1394هـ/1974م

134. الترمذي (محمد بن عيسى)، سنن الترمذي، قرص مضغوط، ضمن موسوعة الحديث الشريف، الإصدار الثاني 2000، إنتاج شركة البرامج الإسلامية الدولية

135. جابر بن حيان، الحدود، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب لعبد الأمير الأعسم، الدار التونسية للنشر بتونس، المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر:1991م

136. الجابري (محمد عابد)، تكوين العقل العربي، ط. المركز الثقافي العربي.

137. الجاحظ (عمرو بن بحر)، الحيوان، ت. عبد السلام هارون، ط. مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة.

138. الجاحظ (عمرو بن بحر)، رسالة في الرد على المشبهة، ضمن كتاب رسائل الجاحظ" الرسائل الكلامية" لعلي أبي ملحم، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط. الأولى:1987م

139. الجاحظ (عمرو بن بحر)، رسالة في الرد على النصارى، ضمن كتاب رسائل الجاحظ" الرسائل الكلامية" لعلي أبي ملحم، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط. الأولى:1987م

140. الجاحظ (عمرو بن بحر)، رسائل الجاحظ، ت. عبد السلام محمد هارون.

141. جار الله (زهدي)، المعتزلة، ط. المؤسسة العربية، للدراسات والنشر، بيروت، ط. السادسة:1410هـ/1990م

142. الجبائي (أبو علي)، تفسير أبي علي الجُبائي، دراسة وتحقيق الدكتور محمد خضر نبها، تقديم الدكتور رضوان السيد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2007م.

143. الجرجاني (علي بن محمد)، التعريفات، ت. إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. الأولى:1405هـ

144. الجصاص (أحمد بن علي)، أحكام القرآن، ت. محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت:1405هـ

145. الفصول في الأصول

146. الجصاص (أحمد بن علي أبو بكر الرازي الحنفي)، الفصول في الأصول، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة: الثانية، 1414هـ- 1994م

147. الجعبيري (فرحات)، البعد الحضاري للعقيدة الإباضية.
148. جعفريان (رسول)، المسار الفكري بين المعتزلة والشيعة من البداية حتى عصر الشيخ المفيد، ترجمة خالد توفيق، دار الصفوة، بيروت.
149. الجليند (محمد السيد)، الإمام ابن تيمية وقضية التأويل، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط. الخامسة:2000 هـ
150. الجوابي (محمد طاهر)، الجرح والتعديل بين المتشددين والمتساهلين، الدار العربية للكتاب.
151. الجوزجاني (إبراهيم بن يعقوب)، أحوال الرجال، ت. صبحي البدري السامرائي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الأولى:1405هـ
152. الجويني (عبد الملك)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ت. محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، نشر مكتبة الخانجي، مصر.
153. الجويني (عبد الملك)، البرهان في أصول الفقه ت. عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، المنصورة بمصر، ط. الرابعة:1418هـ
154. الجويني (عبد الملك)، الورقات في أصول الفقه، ت. عبد اللطيف محمد العيد.
155. الجويني (عبد الملك)، لمع الأدلة في قواعد أهل السُّنَّة والجماعة، مطبوع مع كتاب اللمع للأشعري، ت. عبد العزيز عز الدين السيروان، ط. دار لبنان للطباعة والنشر، ط. الأولى:1408هـ/1987م
156. الجويني (مصطفى الصاوي)، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، دار المعارف، مصر، ط. الثانية.
157. الحاكم الجشمي (المحسن بن محمد بن كرامة)، تحكيم العقول في تصحيح الأصول، ت. عبد السلام بن عباس الوجيه، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، عمان، الأردن، ط. الأولى:1421هـ/2001 م
158. الحاكم الجشمي (المحسن بن محمد بن كرامة)، رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس، ت. حسين المدرسي، ط. دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط. الأولى:1415هـ/1995م
159. الحاكم النيسابوري (محمد بن عبد الله)، المستدرك على الصحيحين، ت. مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى:1410هـ/1990م
160. حبنكة (عبد الرحمن حسن)، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق :1998 م
161. الحسني (هشم معروف)، الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، دار القلم، بيروت.

162. الحميدي (عبد الله بن الزبير)، مسند الحميدي، ت. حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتاب العربي ببيروت، مكتبة المثنى بالقاهرة.
163. الحوفي (أحمد محمود)، الزمخشري، دار الفكر العربي، ط. الأولى:1966م
164. خشيم (علي فهمي)، الجبائيان، مكتبة الفكر، طرابلس، ليبيا.
165. خشيم (علي فهمي)، النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، مكتبة الفكر، طرابلس، ليبيا.
166. الخطيب البغدادي (أحمد بن علي)، الكفاية في علم الرواية، ت. أبو عبد الله السورقي، إبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية.
167. الخطيب البغدادي (أحمد بن علي)، تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية ن بيروت.
168. الخلال (أحمد بن محمد)، السنة، ت. عطية الزهراني، دار الراية، الرياض، ط. الأولى:1410هـ
169. خليف (فتح الله)، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ط. دار الجامعات المصرية:1979م
170. الخوارزمي (محمد بن أحمد)، مفاتيح العلوم، مطبعة الشرق، مصر، ط. الأولى:1342هـ
171. الخيون (رشيد)، معتزلة البصرة وبغداد، دار الحكمة لندن، ط. الأولى:1997م
172. الدارقطني (علي بن عمر)، الصفات، ت. عبد الله الغنيمان، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ط. الأولى:1402هـ
173. الدارقطني (علي بن عمر)، سنن الدارقطني، ت. السيد عبد الله هاشم يماني المدني، دار المعرفة، بيروت:1386هـ/1966م
174. الدارقطني (علي بن عمر)، علل الدارقطني، ت. محفوظ الرحمن زين الله السلفي، دار طيبة الرياض، ط. الأولى:1985م
175. الدارمي (عبد الله بن أحمد)، سنن الدارمي، قرص مضغوط، ضمن موسوعة الحديث الشريف، الإصدار الثاني 2000، إنتاج شركة البرامج الإسلامية الدولية.
176. الدّبوسيّ (أبو زيد عبد الله بن عمر)، تقويم الأدلة في أصول الفقه، ت. خليل محيي الدين الميس، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1421هـ - 2001م.
177. الدمنهوري (أحمد بن عبد المنعم)، إيضاح المبهم من معاني السُّلَّم، مطبوع مع شرح الأخضري (عبد الرحمن بن محمد)، ت. عبد السلام شنار، مطبعة الفوال، ط. الأولى:199م.
178. دي بور(ت.ج.)، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية وعلق عليه عبد الهادي أبو ريدة، الدار التونسية للنشر بتونس، الدار الجزائرية للكتاب بالجزائر.

179. الدينوري (أحمد بن داود)، الأخبار الطوال، ت. عبد المنعم عامر، مراجعة جمال الدين الشيال، ط. مصطفى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ط. الأولى:1960م

180. الذهبي (محمد بن أحمد)، الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم، ت. محمد إبراهيم الموصلي، دار البشائر الإسلامية، ط. الأولى:1992م

181. الذهبي (محمد بن أحمد)، العبر في خبر من غبر، ت. صلاح الدين المنجد، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ط. الثانية:1948م

182. الذهبي (محمد بن أحمد)، الكاشف، ت. محمد عوامة، دار القبلة للثقافة الإسلامية"مؤسسة علو"جدة، ط. الأولى:1413/1992م

183. الذهبي (محمد بن أحمد)، المغني في الضعفاء، ت. نور الدين عتر.

184. الذهبي (محمد بن أحمد)، سير أعلام النبلاء، ت. شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. التاسعة:1418هـ

185. الذهبي (محمد بن أحمد)، من تكلم فيه وهو موثق لدى الذهبي، ت. محمود شكور أمير المياديني، مكتبة المنار، الزرقاء، ط. الأولى:1406هـ

186. الذهبي (محمد بن أحمد)، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، ت. علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى:1995م

187. الذهبي (محمد حسين)، الإسرائيليات في التفسير والحديث، مكتبة وهبة، القاهرة:1411هـ/1990م

188. الرازي (محمد بن عمر)، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ت. علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت:1402هـ

189. الرازي (محمد بن عمر)، المحصول، ت. طه جابر فياض العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود، ط. الأولى:1400هـ

190. الرازي (عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي)، الجرح والتعديل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط. الأولى:1371هـ/1952م

191. الرازي (عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي)، المراسيل، ت. شكر الله نعمة قوجاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الأولى:1397هـ

192. الرازي (عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي)، علل الحديث، ت. محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت:1405هـ

193. راشد (عبد العزيز)، رد شبهات الإلحاد عن أحاديث الآحاد وتحديد المتواتر عند أهل الكلام، المكتب الإسلامي، بيروت-دمشق، ط. الثانية:1401هـ/1981م.

194. الراغب الأصفهاني (الحسين بن محمد)، الاعتقادات، ت. شمران العجلي، مؤسسة الأشرف، بيروت.

195. الراغب الأصفهاني (الحسين بن محمد)، الذريعة إلى مكارم الشريعة، ت. أبو اليزيد العجمي، ط. دار الوفاء، مصر، ط. الثانية:1408/ 1987.

196. الراغب الأصفهاني (الحسين بن محمد بن المفضل)، مفردات ألفاظ القرآن، ت. صفوان عدنان داوردي، دار القلم بدمشق، الدار الشامية ببيروت، ط. الثالثة:1423هـ/2002م

197. الرامهرمزي (الحسن بن عبد الرحمن)، المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، ت. محمد عجاج الخطيب، دار الفكر، بيروت، ط. الثالثة:1404هـ

198. الراوي (عبد الستار)، العقل والحرية" دراسة في فكر القاضي عبد الجبار"، ط. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت: ط. الأولى:1410هـ/1980م

199. الربعي (محمد بن عبد الله)، مولد العلماء ووفياتهم، عبد الله أحمد سليمان الحمد، دار العاصمة، الرياض، ط. الأولى:1410هـ

200. رفعت (فاطمة أحمد)، مذهب أهل السُّنَّة والجماعة ومنزلتهم في الفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط. الأولى:1989م

201. الزاهدي (حافظ ثناء الله)، أحاديث الصحيحين بين الظن واليقين، دار الفتح، الشارقة.

202. الزبيدي (محمد مرتضى الحسيني)، لقط اللآلئ المتناثرة في الأحاديث المتواترة، ت. محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت.

203. زرزور (عدنان)، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن، مؤسسة الرسالة.

204. زرزور (عدنان)، في تحقيقه لكتاب"متشابه القرآن"للقاضي عبد الجبار، مكتبة دار التراث، القاهرة.

205. الزرقاني (محمد عبد العظيم)، مناهل العرفان، ت. مكتب البحوث والدراسات، ط. دار الفكر، بيروت، ط. الأولى:1996م

206. الزركان (محمد صالح)، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر.

207. الزركشي (محمد بن بهادر)، المنثور، ت. تيسير فائق أحمد محمود، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط. الثانية:1405هـ

208. الزركشي (محمد بن بهادر)، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، الطبعة: الأولى، 1414هـ- 1994م.

209. الزرو (خليل داود)، الحياة العلمية في الشام في القرنين الأول والثاني للهجرة، ط. دار الآفاق الجديدة، بيروت.

210. الزمخشري (محمود بن عمر)، الفائق في غريب الحديث، ت. علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، بيروت، ط. الثالثة:1399هـ/1979م

211. الزمخشري (محمود بن عمر)، الكشاف، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى:1415هـ/1995م

212. الزنجاني (فضل الله)، تاريخ علم الكلام في الإسلام، ت. قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، ترجمة علي هاشم، ط. مؤسسة الطبع والنشرللآستانة الرضوية المقدسة، إيران، ط. الأولى:1417هـ1997م

213. الزُّنيدي (عبد الرحمن بن زيد)، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، مكتبة المؤيد، الرياض، ط. الأولى:1412هـ/1992م

214. الزيلعي (عبد الله بن يوسف)، نصب الراية، ت. محمد يوسف البنوري، دار الحديث، مصر:1357هـ

215. زينة (حسني)، العقل عند المعتزلة" تصور العقل عند القاضي عبد الجبار"، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

216. زيهر (أجناس غولد)، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى، وآخرون، دار الكتاب المصري، القاهرة:1946 م

217. زيهر (أجناس غولد)، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، دار اقرأ، بيروت، ط. الثانية:1403هـ/1988م

218. سالم (عبد الرحمن)، التاريخ السياسي للمعتزلة حتى نهاية القرن الثالث الهجري، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة:1419هـ/1989م

219. السبكي (علي بن عبد الكافي)، الإبهاج في شرح المنهاج، ت. جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى:1404هـ

220. السرخسي (محمد بن أحمد بن أبي سهل)، أصول السرخسي، ت. أبو الوفا الأفغاني، دار المعرفة، بيروت:1372هـ

221. السقا (أحمد حجازي)، في تحقيقه لكتاب "علم الكلام على مذهب أهل السُّنَّة والجماعة"لابن حزم، دار الجيل ببيروت، المكتب الثقافي بالقاهرة، ط. الثانية:1410هـ/1990م

222. السقا (أحمد حجازي)، في تحقيقه لكتاب"خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السُّنَّة "لفخر الدين الرازي، ط. المكتب الثقافي للنشر والتوزيع، الأزهر، القاهرة.

223. سلطان (منير)، إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة، ط. منشأة المعارف الإسكندرية، مصر.
224. السمعاني (عبد الكريم بن محمد)، الأنساب، ت. عبد الله عمر البارودي، دار الجنان، بيروت:1408هـ/1988م
225. سيد (فؤاد)، في مقدمة تحقيقه لكتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، والكتاب للقاضي عبد الجبار ولأبي القاسم البلخي وللحاكم الجشمي ط. الثانية، الدار التونسية للنشر بتونس، المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر:1406هـ/1986م
226. السيوطي (عبد الرحمن)، الإتقان في علوم القرآن، ت. خليل محمد العربي، مطبعة الفاروق الحديثة، القاهرة، ط. الأولى:1415هـ.
227. السيوطي (عبد الرحمن)، تاريخ الخلفاء، ت. محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر:1371هـ/1952م
228. السيوطي (عبد الرحمن)، تدريب الراوي، ت. عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.
229. السيوطي (عبد الرحمن)، شرح سنن ابن ماجه بالاشتراك مع غيره، نشر قديمي كتب خانة، كراتشي.
230. السيوطي (عبد الرحمن)، طبقات الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى:1403هـ
231. الشابي (علي)، مباحث في علم الكلام والفلسفة، ط. دار سلامة، ط. الأولى.
232. الشاشي (أحمد بن محمد)، أصول الشاشي، دار الكتاب العربي، بيروت:1402هـ
233. الشاطبي (إبراهيم بن موسى)، الاعتصام، ت. أحمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت.
234. الشاطبي (إبراهيم بن موسى)، الموافقات في أصول الشريعة، ت. عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت.
235. الشافعي (حسن)، الآمدي وآراؤه الكلامية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع.
236. الشافعي (حسن)، المدخل إلى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة، القاهرة، ط. الثانية:1411هـ/1991م
237. الشافعي (محمد بن إدريس)، الرسالة، ت. أحمد محمد شاكر، القاهرة:1358هـ/1939م.
238. الشافعي (محمد بن إدريس)، السنن المأثورة، ت. عبد المعطي أمين قلعجي، دار المعرفة، بيروت، ط. الأولى:1406هـ

239. شبارو (عصام محمد)، قاضي القضاة في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت.
240. الشربيني (محمدالخطيب)، مغني المحتاج، دار الفكر، بيروت.
241. الشرقاوي (محمد عبد الله)، دراسات في العقيدة الإسلامية، مكتبة الزهراء، عابدين، القاهرة:1989م
242. الشرنبلالي (حسن)، نور الإيضاح ونجاة الأرواح، دار الحكمة، دمشق:1985م
243. الشريف الرضي (محمد بن الحسين بن أحمد الموسوي)، المجازات النبوية أو مجازات الآثار النبوية، ت. مروان العطية، محمد رضوان الداية، منشورات المستشارية الثقافية الإيرانية بدمشق
244. الشريف الرضي (محمد بن الحسين بن أحمد الموسوي)، المنية والأمل، ت. عصام الدين محمد علي.
245. الشريف الرضي (محمد بن الحسين بن أحمد الموسوي)، تلخيص البيان في مجازات القرآن، ت. محمد عبد الغني حسن، دار إحياء الكتب العربية" عيسى البابي الحلبي وشركاه "، القاهرة:1955م.
246. الشريف المرتضى (علي بن الحسين الموسوي العلوي)، أمالي المرتضى/غرر الفوائد ودرر القلائد، ت. محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية لعيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر.
247. شلتوت (محمود)، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق.
248. الشهرستاني (محمد بن عبد الكريم)، الملل والنحل، ت. محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت:1404هـ
249. الشهرستاني (محمد بن عبد الكريم)، نهاية الإقدام في علم الكلام، ت. الفرد جيوم، ط. مكتبة المثنى، بغداد.
250. الشواشي (سليمان)، واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية، الدار العربية للكتاب، ليبيا:1993 م
251. الشوكاني (محمد بن علي)، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، ت. محمد سعيد البدري، دار الفكر، بيروت، ط. الأولى:1412هـ/1992م
252. الشيباني (محمد سعد)، تاريخ العراق زمن الخلافة العباسية في بغداد على عهد المعتضد بالله العباسي، الأطلسية للنشر.
253. الشيرازي (أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف)، التبصرة، ت. محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط. الأولى:1403هـ

254. الشيرازي (أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف)، اللمع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى:1405هـ/1985مـ
255. الصاحب بن عباد (إسماعيل بن عباد)، الإبانة عن مذهل أهل العدل، ضمن كتاب "نفائس المخطوطات"ت. محمد حسين آل ياسين، المطبعة الحيدرية، النجف:1371هـ/1952مـ
256. الصاعدي (أميرة بنت علي)، القواعد والمسائل الحديثية المختلف فيها بين المحدثين وبعض الأصوليين وأثر ذلك في قبول الأحاديث أو ردها، مكتبة الرشد، الرياض، ط. الأولى:1421هـ/2000 مـ
257. صبحي (أحمد محمود)، في علم الكلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط. الخامسة:1985مـ
258. الصنعاني (عبد الرزاق بن همام)، المصنف، ت. مركز البحوث، بدار التأصيل، دار التأصيل – القاهرة، الطبعة: الأولى، 2015م
259. طاش كبري زادة (أحمد بن مصطفى)، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ت. كامل بكري، عبد الوهاب أبو النور، ط. دار الكتب الحديثة.
260. الطبراني (سليمان بن أحمد)، المعجم الأوسط، ت. طارق بن عوض الله محمد، عبد المحسن إبراهيم الحسيني، نشر دار الحرمين، القاهرة:1415هـ
261. الطبراني (سليمان بن أحمد)، المعجم الصغير، ت. محمد شكور محمود الحاج أمير، ط. المكتب الإسلامي بيروت، دار عمار عمان، ط. الأولى:1405هـ/1985م
262. الطبراني (سليمان بن أحمد)، المعجم الكبير، ت. حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، بغداد، ط. الثانية:1404هـ/1983مـ
263. الطبري (محمد بن جرير)، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتاب العلمية، بيروت، ط. الأولى:1407هـ
264. الطحاوي (أبو جعفر الطحاوي)، شرح العقيدة الطحاوية، المكتب الإسلامي، بيروت، ط. الرابعة:1391هـ
265. الطرابلسي (إبراهيم بن محمد)، الاغتباط بمعرفة من رمي بالاختلاط، ت. علي حسن علي عبد الحميد، الوكالة العربية، الزرقاء، الأردن.
266. الطرابلسي (إبراهيم بن محمد)، التبيين لأسماء المدلسين، ت. محمد إبراهيم داود الموصلي، ط. مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ط. الأولى:141هـ/1994مـ
267. الطيالسي (سليمان بن داود)، مسند الطيالسي، دار المعرفة، بيروت.

268. عارف (أحمد عبد الله)، الصلة بين الزيدية والمعتزلة، ت. محمد عمارة، دار أزال بيروت، صنعاء.
269. عبد الحليم (طارق)، المعتزلة بين القديم والحديث بالاشتراك مع محمد العبده، دار ابن حزم، بيروت، ط. الأولى:1416هـ/1996م
270. عبد الخالق (عبد الغني)، حجية السنة، دار السعداوي للطباعة والنشر والتوزيع.
271. عبد الرحمن (طه)، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط. الثانية:1997م
272. عبد المطلب (رفعت فوزي)، توثيق السنة في القرن الثاني الهجري"أسسه واتجاهاته"، مكتبة الخانجي، مصر، ط. الأولى:1400هـ/1981م
273. العبده (محمد)، المعتزلة بين القديم والحديث، بالاشتراك مع طارق عبد الحليم، دار ابن حزم، بيروت، ط. الأولى:1416هـ/1996م
274. عتر (نور الدين)، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر، تصوير عن الطبعة الثالثة، دمشق:1410هـ/1981م
275. عثمان (عبد الكريم)، في تحقيقه لكتاب " شرح الأصول الخمسة" للقاضي عبد الجبار، مكتبة وهبة، مصر، ط. الثالثة، 1416هـ/ 1996 م
276. عثمان (عبد الكريم)، قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، دار العربية للطباعة، بيروت.
277. عثمان (عبد الكريم)، نظرية التكليف" آراء القاضي عبد الجبار الكلامية" مؤسسة الرسالة، بيروت:1391هـ/1971م
278. العجلوني (إسماعيل بن محمد)، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، ت. أحمد القلاش، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الرابعة:1405هـ
279. العجلي (أحمد بن عبد الله)، معرفة الثقات، ت. عبد العليم عبد العظيم البستوي، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ط. الأولى:1405هـ/1985م.
280. العزي (عبد الله بن حمود)، علوم الحديث عند الزيدية والمحدثين، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، عمان، الأردن، ط. الأولى:1421 هـ/2001 م
281. عطوان (حسين)، الفقهاء والخلافة في العصرالأموي، دار الجيل، بيروت.
282. العقيلي (محمد بن عمر)، ضعفاء العقيلي، ت. عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى:1404هـ/1984م.
283. المؤلف: علاء الدين البخاري (عبد العزيز بن أحمد)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، الناشر: دار الكتاب الإسلامي.

284. العلي (خالد)، جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي، منشورات المكتبة الأهلية، بغداد:1965م.

285. عمارة (محمد)، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، دار الشروق، القاهرة، ط. الثانية:1408هـ/1988م.

286. العمرجي (أحمد شوقي)، المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية (من خلافة المأمون حتى وفاة المتوكل على الله)، مكتبة مدبولي القاهرة، ط. الأولى:2000.

287. العوا (عادل)، المعتزلة والفكر الحر، ط. دار الأهالي، دمشق، ط. الأولى.

288. الغالي (بلقاسم)، أبو منصور الماتريدي حياته وآراؤه العقدية، المطابع الموحدة، تونس:1989م.

289. الغالي (بلقاسم)، الجانب الاعتزالي عند الجاحظ، دار ابن حزم، بيروت، ط. الأولى:1420هـ/1999م.

290. الغرابي (علي مصطفى)، أبو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة، نشره محمود توفيق، مطبعة حجازي، ط. الأولى:1369هـ/1949م.

291. الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد)، الاقتصاد في الاعتقاد، ت. موفق فوزي الجبر، دار الحكمة، دمشق، ط. الأولى:1415هـ/1994م.

292. الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد)، إلجام العوام عن علم الكلام ضمن مجموعة رسائل الغزالي، دارالفكر، ط. الأولى:1416هـ/1996م.

293. الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد)، الحدود، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب لعبد الأمير الأعسم، الدار التونسية للنشر بتونس، المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر:1991م.

294. الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد)، القسطاس المستقيم، ضمن مجموعة رسائل الغزالي، دار الفكر، ط. الأولى:1416هـ/1996م.

295. الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد)، المستصفى، ت. محمد عبد السلام عبد الشافي، ط. الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت:1413هـ.

296. الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد)، المضنون به على غيرأهله، ضمن مجموعة رسائل الغزالي، دارالفكر، ط. الأولى:1416هـ/1996م.

297. الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد)، المنخول من تعليقات الأصول، ت. محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط. الثانية:1400هـ/1980م.

298. الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد)، فيصل التفرقة، ضمن مجموعة رسائل الغزالي، دار الفكر، ط. الأولى:1416هـ/1996م.

299. الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد)، قانون التأويل، ضمن مجموعة رسائل الغزالي، دار الفكر، ط. الأولى:1416هـ/1996م

300. الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد)، معيار العلم في فن المنطق، ت. علي أبو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط. الأولى:1993م

301. الفارابي (أبو نصر محمد بن محمد)، رسالة في العقل، المطبعة الكاثوليكية، بيروت :1983م

302. الفرفور (محمد صالح)، في تحقيقه لكتاب بحر الكلام للنسفي، مكتبة دار الفرفور، دمشق، ط. الأولى:1417هـ/1997م

303. الفضيل (علي عبد الكريم)، الزيدية نظرية وتطبيق، ط. جمعية عمال المطابع التعاونية، عمان، ط. الأولى:1405هـ/1985م

304. القاري (علي بن سلطان)، المصنوع في معرفة الحديث الموضوع، ت. عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة الرشد، الرياض، ط. الرابعة:1404هـ

305. القاسم (محمد بن الحسن)، سبيل الرشاد إلى معرفة رب العباد، دار الحكمة اليمانية، صنعاء، ط. الرابعة:1418هـ/1998م

306. القاسم الرسي (القاسم ين إبراهيم)، المسترشد على مزاعم المشبهة والمجسمة، ت. إمام حنفي عبد الله، دار الآفاق العربية.

307. القاسم بن محمد (المنصور بالله)، هداية العقول إلى غاية السؤل في علم الأصول، وزارة المعارف المتوكلية، صنعاء:1359هـ

308. قاسم (محمود)، مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، على كتاب مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد، ط. مكتبة الإنجلو المصرية:1964م

309. القاسمي (أحمد بن محمد بن صلاح الشرفي)، عدة الأكياس في شرح معاني الأساس، دار الحكمة اليمانية، ط. الأولى:1415هـ/1995م.

310. القاسمي (جمال الدين)، تاريخ الجهمية والمعتزلة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الثالثة:1405هـ/1985م

311. القاضي أبو يعلى (محمد بن الحسين) العدة في أصول الفقه، حققه وعلق عليه وخرج نصه: د أحمد بن علي بن سير المباركي، الأستاذ المشارك في كلية الشريعة بالرياض - جامعة الملك محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة: الثانية 1410 هـ - 1990 م.

312. القاضي عبد الجبار، الجزء الحادي عشر" التكليف"ت. محمد علي النجار، وعبد الحليم النجار، القاهرة:1965م.

313. القاضي عبد الجبار، الجزء الخامس"الفرق غير الإسلامية"ت. محمود محمد الخضير، مراجعة إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين، المطبعة السابقة.

314. القاضي عبد الجبار، الجزء السابع عشر" الشرعيات "ت. أمين الخولي، إشراف طه حسين، طبع وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر.

315. القاضي عبد الجبار، الجزء السابع"خلق القرآن"ت. إبراهيم الإبياري، إشراف طه حسين، المطبعة السابقة

316. القاضي عبد الجبار، الجزء السادس عشر"إعجاز القرآن"ت. أمين الخولي مطبعة دار الكتب، ط. الأولى:1960/1380م

317. القاضي عبد الجبار، الجزء السادس"الإرادة" ت. الأب ج.ش. قنواتي، مراجعة إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين، طبع وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر.

318. القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، ت. الأب جين يوسف اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

319. القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، جمع سيف الدين الكاتب، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

320. القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ت. عبد الكريم عثمان، الدار العربية، للطباعة، بيروت.

321. القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن، ط. الشركة الشرقية للنشر والتوزيع، دار النهضة الحديثة، بيروت.

322. القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ت. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة:1416هـ/1996 م

323. القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ويضم الكتاب ثلاثة كتب من تأليف: القاضي عبد الجبار، وأبي القاسم البلخي، والحاكم الجشمي، ت. فؤاد سيد، ط. الثانية، الدار التونسية للنشر بتونس، المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر:1406هـ/1986م

324. القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ت. عدنان محمد زرزور، مكتبة دار التراث، القاهرة.

325. القاضي عبد الجبار، الجزء الثاني عشر"النظر والمعارف"ت. إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين، طبع وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر.

326. القاضي عبد الجبار، الجزء الرابع " رؤية الله"ت. محمد مصطفى حلمي، أبو الوفا الغنيني، مراجعة، إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر.
327. القرطبي (محمد بن أحمد)، الجامع لأحكام القرآن، ت. أحمد عبد العليم البردوني، ط. الثانية، دار الشعب القاهرة:1372هـ
328. القلقشندي (أحمد بن عبد الله)، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، ت. عبد الستار أحمد فرج، ط. الكويت.
329. القيسراني (محمد بن طاهر)، تذكرة الحفاظ، ت. حمدي عبد المجيد السلفي، دار الصميعي، الرياض، ط. الأولى:1415هـ
330. الكاساني (علاء الدين)، بدائع الصنائع، ط. الثانية، دار الكتاب العربي، بيروت:1982 م
331. الكتاني (محمد بن أبي الفيض)، نظم المتناثر في الحديث المتواتر.
332. الكراعين (أحمد نعيم)، علم الدلالة بين النظر والتطبيق، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط. الأولى:1413هـ/1993م
333. الكردي (عبد الحميد)، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مكتبة المؤيد، المملكة العربية السعودية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ط. الأولى:1412هـ/1992 م
334. الكلاباذي (أحمد بن محمد)، رجال صحيح البخاري، ت. عبد الله الليثي، دار المعرفة، بيروت، ط. الأولى:1407هـ
335. الكندي (يعقوب)، الحدود والرسوم ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، لعبد الأمير الأعسم، الدار التونسية للنشر بتونس، المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر:1991م
336. الكندي(أحمد بن عبد الرحيم)، تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل، ت. عبد الله نوارة، ط. مكتبة الرشيد، الرياض، ط. الأولى:1999م
337. الكوثري (محمد زاهد)، مقدمة تبيين كذب المفتري فيما نسب لأبي الحسن الأشعري لابن عساكر، دار الفكر المعاصر ببيروت، دار الفكر بدمشق، ط. الثانية:1399هـ
338. كوربان(هنري)، تاريخ الفكر الإسلامي.
339. الكيكلدي (أبو سعيد بن خليل)، المختلطين، ت. رفعت فوزي عبد المطلب، وعلي عبد الباسط مزيد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط الأولى:1996م.

340. الكيكلدي (أبو سعيد بن خليل)، جامع التحصيل، ت. حمدي عبد المجيد السلفي، عالم الكتب، بيروت، ط. الثانية، 1407هـ/1986م

341. لاشين (عبد الفتاح)، بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار وأثره في الدراسات البلاغية، دار الفكر العربي.

342. اللالكائي (هبة الله بن الحسن)، اعتقاد أهل السُّنَّة، ت. أحمد سعد حمدان، دار طيبة، الرياض:1402هـ

343. الماتريدي (أبو منصور محمد بن محمد)، التوحيد، ت. فتح الله خليف، ط. دار المشرق، بيروت، ط. الثانية.

344. الماتريدي (أبو منصور محمد بن محمد)، تأويلات أهل السُّنَّة، ت. إبراهيم عوضين والسيد عوضين، القاهرة:1415هـ1994م

345. الماوردي (علي بن محمد)، أعلام النبوة، ط. دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى:1406هـ/1986م

346. المباركفوري (محمد بن عبد الرحمن)، تحفة الأحوذي، دار الكتب العلمية، بيروت.

347. متز (آدم)، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة الخانجي بمصر، دار الكتاب العربي ببيروت:1387هـ/1967م

348. محمد السيد (محمد صالح)، أبو جعفر الإسكافي وآراؤه الكلامية والفلسفية، ط. دار قباء، القاهرة:1998م

349. محمد السيد (محمد صالح)، الخير والشر عند القاضي عبد الجبار، ط. دار قباء، القاهرة.

350. محمد السيد (محمد صالح)، عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية، ط. دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط. الثالثة، القاهرة:1999م

351. مدكور (إبراهيم)، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ط. دار المعارف، القاهرة.

352. المرزوقي (أبو يعرب)، منزلة الكلي في الفلسفة العربية، ط. جامعة تونس الأولى :1994م

353. المزي (يوسف بن الزكي)، تهذيب الكمال، ت. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الأولى.

354. مسلم بن الحجاج القشيري، الكنى والأسماء، ت. عبد الرحيم محمد أحمد القشقري، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط. الأولى:1404هـ

355. مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، قرص مضغوط، ضمن موسوعة الحديث الشريف، الإصدار الثاني 2000، إنتاج شركة البرامج الإسلامية الدولية.
356. المقدسي (عبد الله بن أحمد)، روضة الناظر وجنة المناظر، ت. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، ط. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط. الثانية:1399هـ
357. المقدسي (محمد بن عبد الواحد)، الأحاديث المختارة، ت. عبد الملك بن عبد الله بن دحيش، مكتبة النهضة الحديثة، مكة المكرمة، ط. الأولى:1410هـ
358. المقدسي (مطهر بن طاهر)، البدء والتاريخ، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
359. المقريزي (أحمد بن علي)، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ط. دار صادر، بيروت.
360. الملطي (محمد بن أحمد)، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ت. محمد زاهد الكوثري، ط. المكتبة الأزهرية، القاهرة، ط. الثانية:1977م
361. المناعي (عائشة يوسف)، أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية، دار الثقافة، الدوحة.
362. المناوي (محمد عبد الرؤوف)، التوقيف على مهمات التعاريف، ت. محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر ببيروت، دار الفكر بدمشق، ط. الأولى:1410هـ
363. المناوي (محمد عبد الرؤوف)، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط. الأولى:1356هـ
364. الندوي (علي الحسني)، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ت. مصطفى السباعي، ط. دار القلم، الكويت، ط. الثامنة:1409هـ/1989م.
365. النسائي (أحمد بن شعيب)، السنن الكبرى، ت. عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى:1991/1411.
366. النسائي (أحمد بن شعيب)، الضعفاء والمتروكون، ت. محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، ط. الأولى:1369هـ
367. النسفي (أبو المعين، ميمون بن محمد)، بحر الكلام، ت. محمد صالح فرفور، مكتبة دار الفرفور، دمشق، ط. الأولى:1417هـ/1997م
368. النسفي (أبو المعين، ميمون بن محمد)، تبصرة الأدلة في أصول الدين، ت. حسين آتاي، نشريات رئاسة الشؤون الدينية للجمهورية التركية، أنقرة:1993م
369. صالح الورداني، "أهل السُنَّة شعب الله المختار"، ط. مدبولي صغير، ط. الأولى:1417هـ/1996م

370. النشار (علي سامي)، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت:1404هـ/1984 م

371. النشار (علي سامي)، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، مصر، ط. الثالثة:1965م

372. نصري نادر (ألبير)، فلسفة المعتزلة " فلاسفة الإسلام الأسبقين"، مطبعة دار نشر الثقافة، الأسكندرية، مصر.

373. النفراوي (أحمد بن غنيم)، الفواكه الدواني، دار الفكر، دمشق:1415هـ

374. نلينو (كَارْلو ألفونسو)، بحوث في المعتزلة، ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، لعبد الرحمن بدوي، نشر وكالة المطبوعات بالكويت، ودار القلم ببيروت: ط. الرابعة:1980م

375. النوبختي (الحسن بن موسى)، فرق الشيعة، ت. إبراهيم الزين، دار الفكر، بيروت.

376. النووي (يحيى بن شرف)، شرح النووي على صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، ط. الثالثة، بيروت:1392هـ

377. النويري (محمد)، علم الكلم والنظرية البلاغية عند العرب، نشر كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس/ دار محمد علي الحامي، صفاقس، ط. الأولى:2001.

378. نيبرج، في مقدمته على كتاب"الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد" لأبي الحسين الخياط، مكتبة الدار العربية للكتاب بالقاهرة، وأوراق شرقية ببيروت، ط. الثانية:1413هـ/1993م.

379. النيسابوري (عبد الرحمن بن محمد)، الغنية في أصول الدين، ت. عماد الدين حيدر، مؤسسة الخدمات والأبحاث الثقافية، بيروت، ط. الأولى:1987م

380. الهروي (عبد الله بن محمد)، الأربعين في دلائل التوحيد، ت. علي بن محمد ناصر الفقيهي، المدينة المنورة، ط. الأولى:1404هـ

381. الهيثمي (على بن أبي بكر)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الريان للتراث/ دار الكتاب العربي، القاهرة/بيروت:1407هـ.

382. اليافعي (عبد الله بن سعيد)، مرهم العلل المعضلة في الرد على أئمة المعتزلة، ت. محمود محمد محمود حسن نصار، دار الجيل، بيروت.

383. ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ط. دار المأمون بالقاهرة.

384. ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار الفكر، بيروت.

385. اليزدي (محمد تقي مصباح)، المنهج الجديد في تعلم الفلسفة، ترجمة محمد عبد المنعم الخافاني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت:1411 هـ، 1990م.

ب. ثبت الرسائل الجامعية

386. ابن المرتضى (أحمد بن يحيى)، منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول، رسالة بحث، لنيل شهادة دكتوراه دولة في أصول الفقه ت. أحمد علي مطهر الماخذي، إشراف الدكتور: المختار بن الطاهر التليلي، المعهد الأعلى لأصول الدين، جامعة الزيتونة، إشراف الدكتور: رشيد التليلي، السنة الجامعية:1409هـ/1989م، مرقونة في مكتبة المعهد الأعلى لأصول الدين تحت رقم: ح .240

387. الخطاف (حسن)، الصفات الإلهية عند الأشعري، رسالة بحث لنيل شهادة الدراسات المعمقة في أصول الدين، المعهد الأعلى لأصول الدين، جامعة الزيتونة، إشراف الدكتور: توفيق بن عامر، السنة الجامعية:1419هـ/1998م، موجودة في مكتبة المعهد الأعلى لأصول الدين تحت رقم: ح. 242.

388. الزعايري (محمد الناصر)، الإسرائيليات في السنة، رسالة لنيل شهادة دكتوراه دولة في الحديث، المعهد الأعلى لأصول الدين، جامعة الزيتونة، إشراف الدكتور: أبو لبابة حسين، السنة الجامعية:1417هـ/1996 م، مكتبة المعهد الأعلى لأصول الدين تحت رقم: د.11

389. السعفي (حمودة)، ناصر الدين البيضاوي وآراؤه الكلامية والفلسفية، رسالة لنيل دكتوراه الحلقة الثالثة، المعهد الأعلى لأصول الدين، جامعة الزيتونة، إشراف الدكتور: علي الشابي، السنة الجامعية:1402هـ/1982 م مكتبة المعهد الأعلى لأصول الدين تحت رقم: ح. 35

390. سعيد (حمدة)، التعارض بين الأدلة الشرعية ومناهج العلماء في التنسيق بينها، رسالة دكتوراه حلقة ثالثة، المعهد الأعلى لأصول الدين، جامعة الزيتونة، إشراف الدكتور: عبد الله الوصيف، مرقونة في مكتبة المعهد الأعلى لأصول الدين تحت رقم: ح .80

391. شريف (فافي فؤدي)، نظرية المعرفة عند المعتزلة، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم الإسلامية، المعهد الأعلى لأصول الدين، جامعة الزيتونة، إشراف الدكتورتوفيق بن عامر السنة الجامعية:1421/ 1422-2001/2000.

392. الطاهر (ونيس)، تحقيق كتاب "شرح الرد على الجهالات"لأبي عمار عبد الكافي الإباضي، رسالة لنيل دكتوراه الحلقة الثالثة في أصول الدين، المعهد الأعلى لأصول الدين، جامعة الزيتونة، إشراف الدكتور: علي الشابي، السنة الجامعية:1405هـ/1985 م.

393. الطبابي (سالم)، المنهج العقلي عند الجاحظ، رسالة دكتوراه حلقة ثالثة، المعهد

الأعلى لأصول الدين، جامعة الزيتونة، إشراف الدكتور: علي الشابي، السنة الجامعية:1408هـ/1988مـ مرقونة في مكتبة المعهد الأعلى لأصول الدين تحت رقم: ح .140

394. الطعان (أحمد إدريس)، منهج الأشاعرة في مجادلة علماء الملل المخالفة حتى نهاية القرن السادس الهجري، رسالة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، إشراف الدكتور: أبو اليزيد العجمي، السنة الجامعية:1420هـ/1999 مـ

395. عبد الرحيم (أحمد قوشتى)، حجية الدليل النقلي بين المعتزلة والأشاعرة، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، إشراف الدكتور: محمد عبد الله الشرقاوي، السنة الجامعية:1411هـ/1998 مـ

396. عطا الله (مختار محمود أحمد)، مناهج الاستدلال لدى المتكلمين والفلاسفة المسلمين: رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، إشراف الدكتور: حامد طاهر حسنين، السنة الجامعية:1416 هـ/1995 مـ

397. عويضة (محمد)، منهج ابن حبان في مشكل الحديث، رسالة للحصول على الماجستير في أصول الدين، جامعة الأردن، مرقونة في مكتبة المعهد الأعلى لأصول الدين تحت رقم: ح .209

398. المجذوب (عبد العزيز)، القاضي أبو بكر الباقلاني وآراؤه الكلامية والفلسفية، رسالة لنيل دكتوراه الدولة في العلوم الإسلامية، المعهد الأعلى لأصول الدين جامعة الزيتونة، إشراف الدكتور: عبد المجيد النجار، السنة الجامعية:1985-1986 مـ

399. محمد ضيف (نشأت عبد الجواد)، المعتزلة واتجاهم العقلي، وأثره في تطور الفكر الإسلامي، رسالة لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة والفلسفة، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، إشراف الدكتور: محي الدين أحمد الصافي، السنة الجامعية:1405 هـ/1984 مـ مرقونة في مكتبة المعهد الأعلى لأصول الدين تحت رقم: د.37

400. المرشدي (عبد العزيز عبد اللطيف)، قياس الغائب على الشاهد في الفكر الإسلامي، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في العقيدة والفلسفة، كلية أصول الدين، بالقاهرة، جامعة الأزهر، إشراف الدكتور: محمود عثمان، السنة الجامعية:1412 هـ/1992 مـ

401. هيثم (محمد)، البلاغة عند المعتزلة، رسالة بحث لنيل شهادة الدكتوراه في اللغة

العربية، كلية الآداب، جامعة دمشق، إشراف الدكتور: مزيد نعيم، السنة الجامعية:1413 هـ/1993 م

402. اليعقوبي (حياة)، أسس نظرية التاويل عند القاضي عبد الجبار من خلال أصل العدل من "شرح الأصول الخمسة"وإعجاز القرآن من" المغني"، رسالة بحث رسالة بحث لنيل شهادة الدراسات المعمقة في أصول الدين، المعهد الأعلى لأصول الدين، جامعة الزيتونة، إشراف الدكتور: عبد القادر قحة، محمد محجوب، السنة الجامعية:1997-1998 م مرقونة في مكتبة المعهد الأعلى لأصول الدين تحت رقم: ح 216.

فهرس المحتويات

الفهرس

الفهرس



الأستاذ الدكتور حسن أحمد الخطاف

أستاذ العقيدة والمنطق في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر

----

* ماجستير ودكتوراه في العقيدة من جامعة الزيتونة في تونس

* ماجستير في اللغة العربية وبلاغتها من جامعة دجلة في تركيا

* عضو هيئة تدريس في جامعتي حلب ودمشق (2004-2012)

* عميد مساعد في كلية الشريعة بجامعة حلب لشؤون الإدارة والطلاب (2010-2012)

* درَّس في كلية العلوم الإسلامية بجامعة آرتقلو في مدينة ماردين التركية (2014-2019)

* مارس الإشراف على رسائل الماجستير والدكتوراه وناقش العديد منها، وساهم في الترقيات العلمية

* له الكثير من البحوث العلمية المحكمة، وقدَّم أوراقًا في مؤتمرات دولية.

هذا الكتاب

تمثِّل مضامين هذا الكتاب عُصارة المصاحبة للمدونة الاعتزالية لمدة سنوات، وأبرز مضامينه تحديد مفهوم العقل الاعتزالي ومكوِّناته، وصلته بالسنة النبوية قبولًا وردًّا وتأويلًا.

ولعل ميزة هذه الدِّراسة أنَّها انطلقت من المدوّنة الاعتزالية القليلة أو ما يُمثِّلها كالفكر الزيدي، أو ما تقبله أصولهم بعيدًا عن الصِّراع المذهبي.

وسيجد القارئ الفاضل أنَّ مذهبي السُّني لم يكن عثرةً أمام قلمي فِيما سطَّره عن المعتزلة، فقد راقبتُ الله فيما خطه بَناني ومال إليه جَناني.

وأخيرًا ليس من مقاصد هذه الدِّراسة إعادة الجدل الكلامي، أو الانتصار لمذهبٍ، وإنما هو الرَّصد لواقعٍ تاريخيٍ يمثِّل جزءًا من تراثنا الذي نفتخر به.








9 786057 383228